ترجمان

جون رولز

تحرير: باربرا هرمان

# محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق

ترجمة: ربيع وهبه






المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

# محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق

=========================

جون رولز

=========================

تحرير

باربرا هرمان

=========================

ترجمة

ربيع وهبه

=========================

## هذه السلسلة

في سـياق الرسـالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوَّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

# الفهرسة في أثناء النشر إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

رولز، جون، 1921-2002
محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق/جون رولز؛ تحرير باربرا هرمان؛ ترجمة ربيع وهبه؛ مراجعة حازم طالب مشتاق.
(سلسلة ترجمان)
يشتمل على إرجاعات ببليوغرافية.
ISBN 978-614-445-271-4
1. الأخلاق - فلسفة. 2. الفلسفة الغربية. 3. الفلسفة الحديثة. 4. القيم (فلسفة) 5. الأخلاق - فلسفة - تاريخ. أ. هرمان، باربرا، 1945- ب. وهبه، ربيع. ج. مشتاق، حازم طالب. د. العنوان. هـ. السلسلة.

**170.903**




الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات


الناشر
**المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات**


شارع الطرفة - منطقة 70 وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر -
هاتف: 00974 40356888
جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org



الطبعة الأولى
بيروت، نيسان/أبريل 2019

# المحتويات

# مقدمة المترجم

## فلسفة أخلاق؟

لا تزال الكتابة في عالمنا العربي أكثر قربًا إلى الضرورة والتبعية منها إلى الإبداع والريادة؛ الضرورة لتغطية أهم ما يدور في الميدانين السياسي والاجتماعي، ومن خلفهما الميدان الاقتصادي، من أحداث وظواهرَ تتطلب منا سرعة المتابعة بعيدًا من التحليل والدراسة المتعمقة، أما التبعية فذات شقين: تبعيةٌ لما تسوقه ثقافات أخرى من أعمال بحثية وإنتاج ثقافي واقتصادي واجتماعي وفلسفي، وتبعية لخطوط البحث الاجتهادي في تحليل دروس الماضي والسلف وتأصيلها، ولا سيما ما يتعلق منها بالنصوص المقدسة. فالمسلمون، أي نحن في معظمنا، ليسوا كما يقول برنارد لويس (Bernard Lewis) في كتابه الإسلام والغرب (*Islam and the West*) «ضحية الغرب، بقدر ما هم ضحية انغلاق تاريخي مزمن ومتواصل منذ قرون عدة. ويعود هذا الانغلاق إلى سيطرة اللاهوت الديني القديم على عقلية المجتمع. هذا الانغلاق حدث ابتداءً من القرن الرابع عشر الميلادي. فقبل ذلك كانت الحضارة الإسلامية الكبرى قد استوعبت التراث الإغريقي - الروماني وانتصرت عسكريًا على ما عداها، بل كانت متفوقة على الغرب اقتصاديًا وثقافيًا. بعدئذٍ انهارت من تلقاء نفسها» [(1)].

هذه باختصار، في رأينا، الخلفية التي نعمل، كتابًا وباحثين، في ظلها. وما يزيد من ورطتنا نقص موارد البحث المتخصصة ومقومات الإبداع، فضلًا عن عدم اقتناع أصحاب القرار بأهميتهما كونهما في الأغلب يهددان ربما شروط منظومة السلطة، ولا سيما بنمطها القائم في مجتمعنا. وهذا ما يؤكده لنا النقص التاريخي في حركات النقد التي صارت محرمةً بحكم النفوذ السياسي والمالي لأهم مراكز الحكم في ثقافتنا منذ قرون عدة. وهذا ما أكده - أيضًا - مكسيم رودنسون (Maxime Rodinson)، عندما أشار إلى أن تخلف المسلمين لا يعود إلى «قصور أزلي في الشخصية العربية الإسلامية، بل هو بسبب الشروط الاقتصادية والاجتماعية والتاريخية. بمعنى آخر، لو تغيرت هذه الظروف السلبية لتغيرت العقلية الإسلامية وكان النهوضُ الحضاري. أما تعطل الفكر النقدي في العالم الإسلامي فسببه أن المجتمعات الإسلامية لم تشهد ظهور أصوات احتجاجية قوية ضد التراث المتراكم، كما حدث في أوروبا» [(2)].

لا شك في أن ملامح هذه الورطة المركبة من الافتقار إلى الإبداع والاستسلام للتبعية، يشتد بروزها في حالات المقارنة والمنافسة، وأهم من هذا وذاك في حالة الإنتاج. والترجمة عمل يجمع بين هذه العناصر الثلاثة: مقارنة ومنافسة وإنتاج. ومؤشراتها الأبرز: غزارة الإنتاج في اللغة المصدر، وتنوع المصادر

وثراؤها في المجالات كافة، في الأغلب، في المصدر أيضًا، والقدرة على السبق والمبادرة بحكم التراكم والثقة في فائدة سبر أغوار تعقيدات البحث والنقد. وأخيرًا وليس آخرًا، إدراك أهمية التفلسف واحترامه، والحرص على ممارسته في المجالات كافة، ومن ثم عدم فصله عن مجريات الحياة اليومية وتطبيقات العلوم والآداب. الترجمة إذًا رحلة مختصرة تجسد هذه العملية المتكاملة الأركان من احترام البحث ودعمه بالموارد، ثم الإنتاج. ومن ثم تصبح موحشة - بلا شك - إذا كانت الهوة واسعة بين اللغة المصدر واللغة المنقول إليها، ولا سيما هوة سلاسة الإنتاج وتوافر مقوماته واعتيادها عند المتلقي.

ليس من المبالغة القول إن هذا الكتاب يقدم أنموذجًا حيًا لهذه المأساة المركبة والملهمة كلها في آن. فهو يجسد أمامنا الهوة التي تجمع بين المنتج والمتلقي، المبدع والتابع، المبادر والمتفرج، الباحث والقانع المنتظر! كتاب معقد، بداية من عنوانه، وحتى آخر أطروحة بحثية فيه تتعلق بدور العقل والقيم ورحلة تفسير الأخلاق في أطر شديدة التعقيد، وفي مقدمها السعي إلى إرضاء ما هو ميتافيزيقي، والذي كان هينًا في ما سبق وأصبح مهمة عويصة في يومنا هذا.

تستهدف دراسة الأخلاق ببساطة دراسة السلوك البشري في علاقته بالآخرين والأشياء والعالم، وهي علاقات مركبة في موضوعها بحسب التطورات التي تطرأ على هذه العلاقة. وما يمكن أن يقال عن الأخلاق في العصر اليوناني، يختلف عما يمكن أن يقال في العصور الوسطى، وبالأحرى عن تفسيرها في زماننا المعاصر، وبالتالي يتباين دور الأخلاق وعلاقاتها في المجتمع في زماننا المعاصر الذي يتميز «باهتمام الإنسان بتفصيلات العالم الجزئية وانصرافه عن الكل»، أي الفلسفة والتفسيرات المطلقة، و«هما أمران أدى إليهما غنى الحياة المعاصرة وتعقيدها» [3].

انطلاقًا مما تقدم، تعد ترجمة عمل كهذا شَرَكًا دالًا، للأسباب الآتية:

- اختيار الناشر مشكورًا، هذا العمل، لما يشكله من أهمية في مجال الفلسفة، على المستوى الأكاديمي الذي يعد مقفرًا إلى حد الإحباط.

- المؤلف بتاريخه يفرض ضرورة ترجمة أعماله، ولا سيما محاضرات يرجع تاريخها إلى أكثر من ثلاثين عامًا، وهو عامل جذب المترجم إلى تنفيذ هذا العمل بالعربية. فهو جون رولز صاحب نظرية في العدالة، وإنجازه البحثي الفلسفي وتخريجه أجيالًا من طلاب الفلسفة، ودوره الواضح في تفسير كثير من الأفكار المركبة والمستعصية عند فلاسفة عظام مؤثرين أمثال كانط وهيوم ولايبنتز، بصرف النظر عن هيغل لما ناله من حظٍ وفير في التغطية البحثية مباشرة وعبر شراحه وناقديه، ومنهم ماركس بكل ما يمثله.

لقد مررت في أثناء الترجمة بأوقات عصيبة مع هذا الكتاب، كان أصعبها التفكير في الكيفية التي يمكن القارئ غير المتخصص أن يستقبله بها. وأشفقت على القارئ من صعوبة الأطروحات والمزج بين النصوص الفلسفية

الأصلية وبين حجج رولز نفسه في مناقشته الفلاسفة، ولا سيما أن رولز حرص كل الحرص على الحفاظ على أفكار هؤلاء الفلاسفة على نحو وصل حد التقديس أحيانًا، ونقلها في سياق محاضرات تعتمد على التواصل الشفهي. ولا شك في أن ملامح هذه المعادلة الصعبة مارست تأثيرها في الترجمة، وزادت من صعوبتها الرغبة في تقديم الطبعة العربية بأكبر قدر من السلاسة والرشاقة، ما يساعد على تحمل عناء البحث والصبر على مكاره ما يكتنفه من غموض في جوانب أصبحت محسومة بتحليلات ومقاربات أخرى، وأهمها العلاقة بين العقل والأخلاق، القيم والميتافيزيقا، وغيرها. وفي ما يلي أحاول تقديم بعض الأمثلة التي توضح أهم ملامح هذه الصعوبة، ما يساعد القارئ في فهم ما هو مُقدِم على قراءته، وتاليًا فك شيفرة الطلاسم التي يزخر بها هذا الكتاب المثير:

- يقوم الكتاب على محاضرات، بل هو محاضرات مسجلة كان من المفترض بذل جهد أكبر في تحريرها. لكن كما سنرى في تصدير المحررة، حرص الكاتب والمحررة معًا على الإبقاء قدر الإمكان على روح المحاضرة، وهو ما صعب من مجرد قراءة النص لا ترجمته، إذ يظهر جليًا في أحيان كثيرة إطلاق رولز العِنان لتعبيراته وجمله الاعتراضية التي تُطيل من الجملة إلى ما يتجاوز الجملة المسهبة في اللغة العربية.

- تزداد صعوبة هذه المفارقات عند ترجمة النص من لغته الأصلية التي يفهم قراؤها بسهولة ما يحتمل أن يكون من تعبيرات غير تحريرية واستطراد شفهي بين السطور. وهذه تظهر واضحة في الاستغناء في بعض الأحيان عن كلمات تغني عنها ربما عبارات قيلت في المحاضرات ولم تَرِد في النص. وهو ما يفرض على المترجم فور مقابلة هذه الحالة الرجوع إلى النصوص الأصلية وإضافة ما غاب عن النص عبر الهوامش التوضيحية.

## الفلاسفة والأخلاق في هذا الكتاب

يجمع الكتاب أو المحاضرات بين فلاسفة تفاوتت مساهماتهم في الفلسفة واشتهروا بأعمال وإنتاجات ربما في فروع أخرى من الفلسفة أكثر من الأخلاق. على سبيل المثال، نتذكر لايبنتز أكثر ما نتذكره في مساهماته في الرياضيات (علم التفاضل والتكامل)، وهو من الناحية السياسية كان يرى في استئناف الحروب الصليبية ضرورة وأهمية إنسانية، بل وطرح مشروعًا لغزو مصر صاغه ووجهه إلى الملك الفرنسي لويس الرابع عشر، وكان السبب الأهم في طرح لايبنتز هو تحويل «اهتمامات ملك فرنسا من مهاجمة بلدان أوروبا (المتحضرة في رأيه) واحتلالها، إلى احتلال «البلدان المتخلفة» و«الكافرة» و«غير الحضارية...» [4]. وفي فصلين/محاضرتين يطل علينا هنا بطروحات تجسد ما اشتُهر به عند قرائه في زمنه بأنه «رجل أفضل العوالم الممكن وجودها»، وهي الثيمة التي نجدها في هذه المحاضرات عبر التشديد

على وجود الله، وخلقه أفضل العوالم لضرورة أخلاقية، ضمن كتاب الثيوديسية أو العدالة الإلهية، وعبر تشديده على الكمال الميتافزيقي، وما يطرحه على القارئ من التباس وصعوبة، ولا سيما عندما يسعى لايبنتز إلى ذلك بالجمع بين العلم والإنجاز المعرفي وبين مفارقات ميتافيزيقية ترتبط بخلق العالم لأسباب أخلاقية، وهو بالطبع ما تظهر صعوبته أكثر أمام القارئ اليوم في عام 2015.

ثمة جملة هي «and God would act imperfectly should God act less perfectly than God is capable of acting» أعترف أنها أرهقتني كثيرًا، لا على مستوى المضمون فحسب، بل أيضًا على المستوى اللغوي، واسترحت عندما تشاورت في شأنها مع أساتذة لغة أميركيين وبادروني بعبارات تأفف تلاها نوع من التربيت المعنوي على ما ابتُليت مثلما قال أحد الأصدقاء! هي في الوقت نفسه عينة من عينات لغة نصوص أصلية جدلها رولز جدْلًا ضمن المحاضرات، أحيانًا كثيرة على نحو مبتسر، واضعًا على كاهل القارئ، وبالأحرى المترجم ضرورة الرجوع إلى النص الأصلي، وهي بالطبع مهمة أساسية لطلاب محاضراته. وكررها كثيرًا غير ملوم بالطبع في أكثر من محاضرة. وسوف نرى أيضًا ملمحًا مهمًا من ملامح فلسفة لايبنتز التي تجمع بين العلم والتخريجات الميتافيزيقية المركبة في مفهوم الموناد ضمن كتاب علم الجواهر الروحية الذي سنجد شرحًا رشيقًا له في المحاضرة الأولى/الفصل السادس، وفي مراجع أخرى أيضًا:

> We may think of the indefinable relation of «more fit than« as specified by ordered pairs of ordered triples, with agents (characterized by certain natures) in a situation S and the various actions of those agents in that situation such that it follows that action A1, say, is more fit than action B1. To wit: ([A1, rat1...n, sit S] [B1, rat1...n, sit S]), where A1 and B1 are actions available to agent 1.

لا أريد من هذه المقدمة شرح صعوبات لغوية وملابسات الترجمة التي أعتبرها من أصعب الترجمات في عملي غير القصير في عالم الترجمة، ولا سيما الفلسفة والعلوم الاجتماعية عمومًا. ما أريده ببساطة هو نقل ما عانيته في الترجمة بمقاربة إيجابية تهدف إلى اهتمام القارئ المتخصص بضرورة الالتفات إلى تطور البحث واستمرار أهمية مثل هذه المواد التي تشجع كثيرًا على التفلسف والنقد.

عن التفلسف يقول كانط، كما سنقرأ لاحقًا: «[نحن] لا يمكننا تعلم الفلسفة، لأننا لا نعرف أين هي، ومَن يمتلكها، وكيف نتعرف إليها. كل ما نستطيع تعلمه هو أن نتفلسف؛ أي أن نمارس موهبة العقل». أجل! موهبة العقل. التفلسف يقلّب علينا مواجع الواقع في عالمنا العربي؛ ثنائية الإبداع/التفلسف، والتلقي، أو كما يسميها بعضهم ثنائية الإبداع والاتباع، «في الفلسفة التي تطرح إشكالية الحدود الفاصلة بين درجات الإبداع كعمل فكري تجديدي دائمًا، والاتباع كفعل لا ينفك عن الاستِمرار والتأثر. وجدة الإبداع في تاريخ الفلسفة تعد مغامرة

فكرية لا تجد قبولًا عند ذوي الفكر الفلسفي الاتباعي، خصوصًا عندما يتعلق الأمر بنقد الأصول والأسس التي تواطأ عليها نظام الخطاب المهيمن في فترة تاريخية ما» [(5)].

التفلسف قوامه الاعتراض على الأمر الواقع. فالأخير أساسه المصلحة المستمدة من حق القوي، ما دام معيار الحكم عليه سياسيًا، ومن ثم فسيادة «الفكر الواحد» و«الأمر الواقع»، ساهما في تكريس آفة التقليد في مشهدنا الفلسفي. يقول طه عبد الرحمن: «كنا نتعجب كيف لأمة جاءت بغير علم واحد وبغير معرفة واحدة لا يقدر فلاسفتها على أن يقولوا قولًا فلسفيًا لم يقله غيرهم، ولا أن يسمعوه ما لم يطرق سمعه، إلا أن يحفظوه عنه وينقلوه عليه، بضاعة مردودة إلى أهلها» [(6)].

# مفارقات عملية

أمام معتركات التفلسف في واقعنا الضنين بمقوماته بل وأحيانًا المعاند لصيرورته، أرى بكل تواضع ومن وجهة نظر مواطن لا مترجم أو قارئ، ملامح عدة يثيرها كتاب كهذا في الجدل الذي سيدور حتمًا بين طروحات هؤلاء الفلاسفة وأفكارهم وبين القراء، ولا سيما المتخصصين منهم:

- ابتعاد واقعنا في اللحظة الراهنة عن الأخلاق فلسفة وممارسة، والاكتفاء باستكانة الرضى وثقافة التبعية وأخلاقها النابعين من الخوف إما من المصير وإما من صاحب الأمر بتنوع مستوياته وقدسيته.

- تقصير ماكينة الفلسفة العربية، إذا جاز التعبير، عن إنتاج ما هو جديد في تحليل الأوعية الثقافية ومظاهرها الحديثة والفلسفية المختلفة، على الرغم مما يعج به مجتمعنا ويتفرد به من تناقضات جديرة بوضع أسفار ونظريات كثيرة في فلسفة الأخلاق، ولا سيما بعد ما شهدناه من إعادة ظهور التناحرات الدينية والثقافية والطائفية في ظل المشروعات السياسية التي تعمل على إعادة تشكيل المنطقة.

- ابتعاد المحاضرات المترجمة نفسها عما أصبح يدور في دوائر البحث والفلسفة من تطور في نظرية الأخلاق، حيث مضى وقت منذ آخر مساهمة فلسفية من لدننا في هذا العلم المهم، باستثناء المقالات في دوريات حديثة، وحوارات على الإنترنت هنا وهناك، ولا توجد تقريبًا كتابات أو دراسات جوهرية منذ الفارابي ومحاولات عادل العوا وطه عبد الرحمن وغيرهم من أساتذة الفلسفة في الجامعات العربية.

- ابتعاد تطبيقات هذه المحاضرة في منبعها عن التطبيقات في لغتنا ومجتمعنا سواء الأكاديمي أو الفلسفي عمومًا، وهذا ما يطرح سؤالًا على المختصين والمتفقهين في التعليم: بمَ يفيد طلابنا كتاب كهذا؟ لا في حدود الدرس والاسترجاع، لكن في حدود التطبيقات في عملية التفلسف؟

# العقل - الأخلاق - الدين

هذه ثنائيات هي الأشهر في الجدل الفلسفي الدائر منذ فلاسفة الإغريق وغيرهم وحتى يومنا هذا. في الفصل الثامن/المحاضرة الأولى عن كانط في هذا الكتاب، يقول رولز: «إن العقل النظري يميل إلى تجاوز حدوده الملائمة ومن ثم السقوط في نوع من الفراغ المتكلف، وهو ما ظهر لحسن الحظ في التناقضات. ولو لم تكن تلك التناقضات، لكنا حسبنا أنفسنا نتحدث بالمنطق: هنا نتقابل وكانط المناهض للميتافيزيقا». يدل هذا المقطع على ما قلناه من اقتباس يعتمد على حضور ذهن المتلقي في مسألة الأخلاق وفلسفتها ودور كانط وخلفيته وأعماله، ويجذبنا قراءً ومواطنين إلى مسألة التناقضات وضرورة التفكير خارج الصندوق، بحكم ما نعيشه من محنة تاريخية تحتم علينا إفساح المجال للعقل ومقاربة العقل في مجال الأخلاق.

ينطبق هذا الكلام في حدود العقل المحض وكذلك العقل العملي (مجال الأخلاق) أينما يجب أن تكتمل المنظومة الفلسفية المستقلة. فما «هو الشرط الأساسي لبناء أخلاق إنسانية بحتة والقطع النهائي مع المرجع اللاهوتي؟ ليس ثمة شك في أن الشرط الأساسي هو الارتكاز على مبادئ فلسفية مادية... وإلا تعود الأخلاق إلى أحضان اللاهوت والدين. لم يتحقق نظريًا ذلك المشروع، أي مشروع فك الرباط بين الأخلاق والدين، العقل والإيمان، إلا في القرنين السادس عشر والسابع عشر مع ثلة من الفلاسفة الفرنسيين ذوي التوجه المادي الإلحادي الصريح» [(7)].

يقدم لنا رولز مادة مكثفة عند أربعة فلاسفة ذوي تأثير واضح في الفلسفة الحديثة ومائدة البحث على مدى أكثر من قرن، ولا شك في أن من أهمية هذا الكتاب، أيضًا، ما يشكله من تكثيف في شرح العلاقة بين الأخلاق والدين وما دار حولها من عمليات بحثية وجدل على مدى قرون، ومنها مسألة التنوير ونجاحها في ثقافات دون أخرى. فنرى الجزء الأكبر من المحاضرات مخصصًا عن كانط وتعاليمه الأساسية ومواقفه من الدين والعقل والإيمان والتنوير. وهذا ما يحتم علينا مرة أخرى القراءة النقدية لكانط، خصوصًا أن من يقدمه هنا - أي رولز - هو من أشد المعجبين به. وأقول القراءة النقدية إحقاقًا لما برز من محاولات حديثة من باحثين عرب في الكتابة والترجمة، الأمر الذي ساهم في إظهار جوانب أخرى لفلاسفة مثل كانط، تعرض المحاولات النظرية والعملية التي تجابه الفكر الديني كله، وتذهب به الاستنتاجات والتحليلات إلى تبيان وسطية كانط ومنحاه التوفيقي الذي يجمع بين الاتجاه العقلي والاتجاه الديني. فماذا لو برهنت المقارنة بالفلاسفة الماديين الفرنسيين أن كانط، وهو أحد آباء التنوير، ليس سوى متذبذب أقدم على تنازلات جد محرجة لحساب اللاهوت البروتستانتي [(8)]؟

يتعلق الأمر هنا أيضًا بما سماه كانط الجرأة على استخدام العقل لتجاوز الوصايا المتفق عليها، ورغبة قوية في إخراج الفكر عن مركزيته التي تشكل داخلها، ومنحه فرصة التأمل الحي في ما قيل عن قصة الفلسفة مع محترفيها، والتنقيب عن حدود هذا الاحتراف، وعن دوره في النهوض بالفلسفة من سباتها، والإقلاع عن صنمية التفكير الفلسفي الذي قدس العقل ومناحيه، واستبد بلغة الفلسفة باعتبارها الحقيقة اليقينية التي ما بعدها حقيقة. يتعلق الأمر أيضًا بالاعتراض على ما يعد بديهيًا وواضحًا للمبادئ المؤسسة لفعل التفلسف في مجالنا العربي؛ ذلك أن الآلية التي تحكمت في الإنتاج الفلسفي العربي لا تخرج عن العرض والسرد والإشادة بلغة الغير، تارة باسم «الكونية»، وتارة باسم «العقلانية»، وتارة باسم «الحداثة»، وتارة أخرى باسم «العولمة»، في حين أن جدة التفلسف، بحسب طه عبد الرحمن، تكمن في «القدرة على التفريع أو الاستنباط». وهي القدرة التي نجدها غائبة عند الفيلسوف العربي التقليدي؛ إنه عمى الفيلسوف وتقليده المفرط للمنقول الفلسفي، كذلك التقليد الذي وصل إليه ابن رشد في تعامله مع المنقول الفلسفي اليوناني، والذي وصفه لنا ابن سبعين بقوله: «لو سمع ابن رشد أرسطو يقول: إن القائم قاعد في زمان واحد، لقال هو أيضا بذلك واعتقده». وقد نجم عن هذا التقليد الأعمى «أن استحوذ على العقول أنموذج واحد من التفكير ضيّق آفاق التفلسف أيما تضييق، وقلّص إمكانات الإبداع أيما تقليص» [(9)].

«إن تدريس رولز حمل التزامًا استثنائيًا بتاريخ فلسفة الأخلاق؛ انطلاقًا من فكرة مركزية لديه عن هذا التاريخ، مؤداها أن نصوص تراثنا التقليدي العظيمة تحمل جهد أذكى العقول في سعيها إلى التصالح مع أصعب مسائل عيش حياتنا وكيفيته. ويرى رولز أنه مهما اعترى هذه النصوص من عيوب، فإنها تبقى دائمًا عصية على النقد السطحي فاقد الجدة» [(10)].

أترككم مع هذا الكتاب المهم والمرهق في آن، والملهم أيضًا، في مجال التفلسف والنقد وبناء قنوات للتفكير الاستراتيجي الذي لا يمكن تحققه من دون التفلسف ومراجعة مسار التفلسف وتاريخه عند أهم الفلاسفة.

ربيع وهبه

القاهرة، أيلول/سبتمبر 2015

(1) ذكر في: هاشم صالح، الانسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟ (دار الساقي، 2007).

(2) مكسيم رودنسون، بين الإسلام والغرب، ترجمة نبيل عجان (دار كنعان للدراسات والنشر، 2000).

(3) يُنظر: زيد عباس كريم، اسبينوزا: الفلسفة الأخلاقية (التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2012).

(4) يُنظر: إبراهيم العريس، «مشروع حملة مصر للايبنتز: الفلسفة وراء التوسع الاستعماري»، صحيفة الحياة اللندنية، في: http://alhayat.com/internationalarticle/179134

(5) إبراهيم أبو زيد، «الفلسفة بين الإبداع والابتداع داخل المشروع التداولي،» مغرس، في: http://www.maghress.com/ahdathpress/1329

(6) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي (المركز الثقافي العربي، 2002).

(7) محمد المزوغي، عمانوئيل كانط: الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص (دار الساقي، 2007).

(8) المرجع نفسه.

(9) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة (المركز الثقافي العربي، 1996).

(10) يراجع تصدير المحررة، وتعليقات المراكز البحثية على هذا الكتاب في التصدير والمقدمة والغلافين الداخلي والخارجي.

# تصدير المحررة

عندما نُشر كتاب نظرية في العدالة (A Theory of Justice) لجون رولز في عام 1971، لاح للأذهان أن تغيرًا ما طاول فلسفة الأخلاق الحديثة. فما تطرحه من أسئلة، وأسلوب محاجتها، ومدى ما يسعه مجالها من موضوعات، وضعت كلها أجندة للفلسفة الاجتماعية والسياسية في الربع الأخير من القرن العشرين، وبداية هذا القرن. غير أن مساهمة رولز في الفلسفة، لا يمكننا قياس أثرها في ضوء كتاب نظرية في العدالة، وما يرتبط به من أعمال منشورة فحسب؛ ذلك أن رولز أثر عميقًا، بحكم عمله أستاذًا في جامعة هارفرد بين عامي 1962 و1991، في التعاطي مع فلسفة الأخلاق عند أجيال كثيرة من الطلاب، بل امتد أثره - من خلالهم - إلى كيفية فهمنا موضوع فلسفة الأخلاق الآن، ولا سيما أن تدريس رولز حمل التزامًا استثنائيًا بتاريخ فلسفة الأخلاق. وتشغل تفكيره حيال هذا التاريخ فكرة مركزية مؤداها أن نصوص تراثنا التقليدي العظيمة تحمل جهد أذكى العقول في سعيها إلى التصالح مع أصعب المسائل التي تتناول حياتنا وكيف نحياها. ويرى رولز أنه مهما اعترى هذه النصوص من عيوب، فإنها تبقى دائمًا عصية على النقد السطحي فاقد الجدة. أما حدوث تبادل مثمر للأفكار عبر القرون، فلا يتأتى - بحسب رولز - إلا حين يفكر المرء، حال دراسته هذه الشخصيات، في ماهية قضاياهم وكيف رأوا عملهم، كونه استجابة لأنواعٍ من القلق ربما لا تساورنا نحن. من هنا استطاعت محاضرات رولز في جامعة هارفرد أن تقدم مثالًا مقنعًا لمدى ما يمكن تعلمه ببساطة جراء انخراط فلسفي من هذا النوع. وعلى الرغم من شدة اهتمام «رولز» بتاريخ فلسفة الأخلاق، كما يتضح من مجمل أعماله المنشورة، ينذُر ما نعرفه من نتاجه الاستثنائي في دراسته هذا التاريخ طوال حياته. ومن ثم، يهدف هذا المجلد الذي بين أيدينا من محاضرات رولز في تاريخ فلسفة الأخلاق، إلى إتاحة هذا الجزء المهم من إنجازه الفلسفي على نطاق واسع.

قدم رولز في سنواته الثلاثين التي أمضاها في هارفرد دورات دراسية عدة متنوعة في فلسفتي الأخلاق والسياسة. منها المساق الدراسي العظيم الذي اعتبره مساقًا تمهيديًا في الأخلاق لطلاب البكالوريوس؛ ذلك المساق الذي تم قبل عام 1977، والذي درس بعناية مزيجًا من الشخصيات التاريخية شملت - كما جرت العادة - أرسطو وكانط ومِل، وأحيانًا هيوم أو سيدجويك [(11)] أو روس [(12)]، وانضوت إلى عنوان «علم الأخلاق» (Ethics) تارة، و«علم النفس الأخلاقي» (Moral Psychology) تارة أخرى. ولم يكن علم النفس الأخلاقي- وفقًا لرولز في تدريسه - مجالًا أكاديميًا متفرعًا من فلسفة الأخلاق، بل هو دراسة ما يؤديه تصور أخلاقي ما من دور خاص في الحياة البشرية: كيف لهذا التصور أن ينظم الاستدلال الأخلاقي [(13)] (moral reasoning)، وتصورنا عن الشخص وفق ما نفترضه

مسبقًا، والدور الاجتماعي لهذا التصور الأخلاقي. وإلى جانب ما قدمته هذه الدورة من تناول جوهري للحق، استكملت الجزء العملي للتصور الأخلاقي، وغالبًا ما تضمنت أكثر مساهمات هذا التصور تميزًا.

تضمنت الخطة العريضة لتلك الدورة الدراسية، ترسيم أربعة أنماط أساسية من الاستدلال الأخلاقي: الكمالية [(14)] (perfectionism) والنفعية [(15)] (utilitarianism) والمذهب الحدسي/الحدسية [(16)] (intuitionism) والبنائية [(17)] الكانطية (Kantian constructivism)، عبر انتقاء رؤى محددة من نصوص تاريخية في سياق هذه العناوين، بعين تسعى إلى تقديم إجابات عن أسئلة من قبيل: كيف نتفكر ونتدبر، عقلانيًا وأخلاقيًا؟ ما الصلة بين مبادئ المعتقد والدوافع؟ ما المبادئ الأولى؟ وكيف نصل إلى الرغبة في التصرف وفقًا لتلك المبادئ؟ ودائمًا كان الاعتبار في «الدور الاجتماعي» (social role) للتصور الأخلاقي أمرًا ضروريًا لوجود استجابة ملائمة. وهنا رأى رولز أن فكرة الدور الاجتماعي غالبًا ما قُصِرت خطأ على إيجاد مبادئ بغية الفصل في مزاعم متنافسة. وفي رأيه أن الاختبار الأوسع للدور الاجتماعي يتضمن إمكان أن يصبح التصور الأخلاقي جزءًا جوهريًا من ثقافةٍ عامة لمجتمعٍ ما، وكيف يدعم هذا التصور وجهة نظر ما عن أنفسنا وفي ما بيننا كأشخاصٍ عقلانيين ومتعقلين. تلك كانت نوعية الأسئلة التي يجب - بحسب رولز - أن تضطلع فلسفة الأخلاق بالإجابة عنها، بطرائقها الخاصة بوصفها فرعًا من فروع الفلسفة. وفي ما يخص أنواعًا أخرى من الأسئلة التي تناولتها تلك الدورة، كالواقعية أو المعنى على سبيل المثال، فإنها لم تنل التقصي الأمثل بواسطة فلسفة الأخلاق، ولم تكن ضرورية لتحقيق التقدم في مجالات المشكلات التي تتميز بها [(18)].

في منتصف سبعينيات القرن العشرين، تغيرت الدورة الدراسية، وبدأ رولز يركز في المقام الأول على نظرية الأخلاق عند كانط. وزامن هذا التغيير فترة العمل التي مهدت لإلقاء محاضراته المعنونة «محاضرات ديوي» [(19)] (Dewey Lectures) في عام 1980 («البنائية الكانطية في نظرية الأخلاق» (Kantian Constructivism in Moral Theory) التي ألقاها رولز في جامعة كولومبيا)، واهتم بأن «يمحص من خلالها الجذور الكانطية لعمله نظرية في العدالة»، وأن يبلور الصيغة الكانطية للبنائية التي عوّق غيابها عن المشهد، بحسب رأيه، «تقدم نظرية الأخلاق» [(20)]. وفي ربيع 1974، درّس رولز أول مرة المادة الجديدة عن كانط في حلقة نقاشية لطلاب الدراسات العليا كان موضوعها «الخير الأخلاقي» (Moral Goodness)، ثم قدم السلسلة الأولى من عمله «محاضرات كانط»، في ربيع 1977.

خلال أسبوع ونصف الأسبوع، مدة دورة المحاضرات، أشفق رولز على طلاب البكالوريوس والدراسات العليا، ممن كانوا يحاولون بولهٍ تدوين الملاحظات وراءه كلمة كلمة. فعرض عليهم فكرة توفير محاضراته مكتوبة لمن يريدها، مقابل أربعين سنتًا للنسخة من الدفعة الأولى من سلسلة المحاضرات مكتوبة بخط اليد والتي كان يوفرها لهم بنفسه، أو يعدها مساعدوه من الخريجين -

كما جرت العادة في ستينيات القرن الماضي - ويوزعون نسخًا منها، بعد طباعتها بماكينة الناسخ الكحولي «الديتو» (ditto)، معتمدين في ذلك على مذكراتهم. وبهذه الطريقة، كان الطلاب غالبًا ما يتداولون أعمال رولز غير المنشورة. وابتداء من عام 1978، واصل رولز مهمته المعتادة في العمل على إعداد محاضرات كانط وتحديثها، كشِق من مواد منهجه الدراسي الخاص. واكتسبت المذكرات المدونة من هذه المحاضرات حياة خاصة بها، فمررها في ما بعد جيل من طلاب رولز إلى طلابهم هم أنفسهم في أماكن أخرى. وتنتمي المحاضرات الواردة في هذا الكتاب إلى آخر عرض من الدورة الدراسية، في عام 1991.

خضعت المحاضرات لمراجعات أساسية في الأعوام 1979 و1987 و1991 (في ما بين هذه الأعوام، كانت تلك النسخ تُعدل وتُصحح، لكنها تبقى في جوهرها هي نفسها). كان المبدأ الناظم للصيغة الأولى منها هو تفسير كتاب كانط أسس ميتافيزيقا الأخلاق (Groundwork for the Metaphysics of Morals). ثماني محاضرات من عشر تناولت كتاب الأسس، فضلًا عن محاضرة تمهيدية في مذهب الحدسية أحيانًا، وعن سيدجويك وعلم النفس الأخلاقي والبنائية أحيانًا أخرى، ومحاضرة عاشرة في الحقيقة العقلية (Fact of Reason). واهتم رولز اهتمامًا ملحوظًا - عند مناقشة كتاب الأسس - بالصيغ المختلفة من الأمر المطلق [(21)] (categorical imperative)، وبالصعوبات الشهيرة التي تكتنفها بوصفها منهاجًا لحكم أخلاقي. وفي أواسط ثمانينيات القرن العشرين، أضاف رولز محاضرات عن هيوم ولايبنتز [(22)] (أربع محاضرات عن هيوم، ومحاضرتان عن لايبنتز). وخضع مضمون محاضراته عن كانط لتغييرٍ أفضى بها إلى صورة أقرب لما هي عليه حاليًا، عبر تخصيص أربع محاضراتٍ فقط لكتاب الأسس، والست الأخريات عن أولوية الحق (Priority of Right)، والبنائية (Constructivism)، والحقيقة العقلية (Fact of Reason)، والحرية (Freedom)، وعلم النفس الأخلاقي ضمن كتاب الدين في حدود مجرد العقل (*Religion within the Limits of Reason Alone*)، وأخيرًا وحدة العقل (Unity of Reason). وفي عام 1991، أضاف رولز محاضرة خامسة إلى الأربع الخاصة بـ «هيوم» دارت حول العدالة كفضيلة مصطنعة (Justice as an Artificial Virtue)، فضلًا عن محاضرتين عن هيغل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) (بيد أن رولز لم يُخرج طبعة من محاضرات هيغل للتوزيع) [(23)].

ثمة فكرتان كبريان تضمنتهما، على نحو بارز، إعادة التفكير التي قام بها رولز في محاضرات كانط. الأولى أن التركيز بالغ الكثافة على كتاب أسس ميتافيزيقا الأخلاق، وما يتضمنه من مجموعة قضايا تفسيرية، عكسَ صورة مشوهة عن مساهمة كانط في نظرية الأخلاق. فكثيرًا من المفاهيم الرئيسة، المركزية لدى كانط، لم تكن حاضرة إلا في كُتب نقد العقل العملي (*Critique of Practical Reason*) والدين في حدود مجرد العقل ومذهب الفضيلة (*Doctrine of Virtue*). فضلًا عن ذلِك، توصل رولز إلى أن التفاوضِ في تفصيلات إجراء الأمر المطِلق، لم

يكن بأهمية فهم ما كان يدور حوله؛ أي فهم كيفية اعتقاد كانط في أن إجراءً صوريًا، يمكن أن يكون أنموذجًا لتصور غير إجرائي للعقلانية. وتمثلت الفكرة الكبرى الثانية في إخضاع رولز موضوعات الحرية والحل البنائي، عند كانط، لأسئلة تأسيسية [(24)]. ويحاج رولز هنا، بأن كتاب الأسس لم يكن هو القول الفصل، ولا الأفضل دائمًا. وكان لهذا التغير الحاصل في وجهة التركيز على نقاط الأهمية في محاضرات كانط، أن يمثل حافزًا لرولز على تخصيص محاضرات عن لايبنتز الذي كان يمثل الشخصية المهيمنة في الفلسفة الألمانية في عصر كانط، فضلًا عما لديهما من قضايا مشتركة واهتمامات متقاطعة. حتى عندما طور كانط من رؤاه المتميزة، «تبقى حقيقة أن أفكار لايبنتز غالبًا ما شكلت مذهب كانط الناضج، بطرائق لافتة وبارعة» [(25)]. وهذا ما يَصدُق خصوصًا مع التوافقية الفلسفية عند لايبنتز بين العقيدة والإيمان العاقل، والكمالية ورؤيته للحرية. أما رولز فيرى أنه لا يمكن لأحد فهم البنائية عند كانط، بطريقة جادة، من دون أن يقدر، وبشيء من الخصوصية التاريخية، مَواطن القوة والضعف في فكر عصره العقلاني.

كانت مناقشة رولز الموسعة لهيوم، خصوصًا القسم الثاني من كتابه رسالة في الطبيعة البشرية (*Treatise of Human Nature*)، بمنزلة أساس ثابت في محاضراته عن كانط. وفي ما هو شائع من مقارنة علم النفس الأخلاقي، عند كل من كانط وهيوم (يمثل كلاهما الوجه النقيض للآخر)، بدت رؤية هيوم في تلك المقارنات، أقرب إلى السطحية: الانفعالات (passions) موجودات أصلية ومصدر المصالح والغايات، والدور البحت للعقل كوسيلة أو واسطة، إلى غير ذلك. وعلى النقيض، يُنظر رولز عن كثب، بإسهاب، في علم النفس الأخلاقي عند هيوم (موليًا اهتمامًا خاصًا لما قدمه من نقد للحدسية العقلانية). فمن نص كتاب رسالة في الطبيعة البشرية، استخلص رولز بعنايةٍ تناولًا هيوميًا (Humean) ثريًا، متعدد المستويات للتدبر والاستدلال العملي (deliberation and practical reasoning). إنها رؤية هيومية تتصف بالقوة والغنى بمواردها، في آن. مع ذلك، يحدد رولز، على نحو واضح، حدود التناول الهيومي للتدبر القائم على الرغبة، كمحفز للفكرة المحورية في علم النفس الأخلاقي العقلاني عند كانط، وهي الخاصة بالرغبات القائمة على المبدأ، بوصفها ضرورة لأي تناول للعقل العملي [(26)].

كان المنطق وراء إدراج هيغل ضمن سلسلة من المحاضرات تركز على كانط، واضحًا: فنقد هيغل الأخلاق عند كانط إنما حدد شروط تفسير كانط على مدى أكثر من مئة وخمسين عامًا. غير أن اهتمام رولز الرئيس بهيغل، لم يكن لدحض نقده (هذا في حد ذاته ليس كافيًا بالنسبة إلى رولز؛ إذ تكفيه قراءة كانط بتأنٍ)، وإنما تركز على مفهوم هيغل عن الحياة الأخلاقية(Sittlichkeit) [(27)]. إنها الفكرة التي تسمح لهيغل بالإسهاب وبلورة مفهوم الأخلاق (وفلسفة الأخلاق) ذي الدور الاجتماعي الواسع، وكان أول تقديم له في كتابات «كانط» الأخلاقية والسياسية. بمعنى ما، ترسم محاضرات هيغل الجسر بين الفكر الأخلاقي

الكانطي والليبرالية في أعمال رولز: رؤية الأشخاص «متجذرين في، ومن صنع، نظام من المؤسسات السياسية والاجتماعية التي يعيشون في ظلها» [(28)]. كما ترسم محاضرات هيغل مكان الدين في المجتمع العلماني ودور الفلسفة في الحياة الأخلاقية السياسية. وبخلاف كثيرين، يقرأ رولز هيغل بوصفه جزءًا من التراث الليبرالي. وهي قراءة تساعدنا في رؤية أشمل لذلك التراث. المؤكد أن قراءة محاضرات هيغل، تمكننا من الوصول إلى قياس كلي لمنهج رولز في قراءة النصوص التاريخية. ولا يهمنا هنا أن وجهة نظر ما أو غيرها تبدو لنا مبنية على خطأ، في مقابل ما يمكن أن نتعلمه من فهم السبب الكامن وراء اعتمادها عند أي فيلسوف من كبار الفلاسفة.

حول معرفة أهداف رولز وطريقته في تقديم نص فلسفي للطلاب، لن نجد مَن هو أفصح منه في شرح ذلك. ففي عام 1997 كتب وصفًا رائعًا لطريقة تدريسه، وردَ في سرده لذكرياته عن صديقه وزميله بيرتون دربن (Burton Dreben).

عندما كنت أحاضر عن لوك أو روسو أو كانط أو مل؛ كنت دائمًا أحاول عمل شيئين على وجه الخصوص، أولًا: أن أطرح ما لديهم من مشكلات كما رأوها هم أنفسهم، عارضًا لطبيعة فهمهم هذه المشكلات في عصرهم. وفي هذا السياق، غالبًا ما استشهدت بملاحظة كولينغوود (Collingwood) بأن «تاريخ الفلسفة السياسية ليس تاريخ الإجابات المختلفة عن السؤال نفسه، بل هو تاريخ مشكلة ما في حالة تغير دائم بشكل أو بآخر، حلها يتغير بتغيرها» [(29)] [...] الشيء الثاني الذي حاولت عمله، هو تقديم فكر كل كاتب منهم في إطار ما حسبته أقوى أشكاله. وقد حفظت عن ظهر قلب ملاحظة مِل، في مراجعته لـ [ألفرد] سيدجويك: «لا يُحكم على أي مذهب، حتى يُحكم عليه في أفضل صوَرِه» [(30)]. وخلال ذلك، لم أقل ما ينبغي على الكاتب أن يقوله، بل ما قاله بالفعل، مدعمًا قولي بما رأيته التفسير الأكثر معقولية للنص. فالنص لا بد من أن يكون معروفًا وموضع تقدير، وعلينا أن نقدم ما يحمله من أسس ومبادئ في أفضل صورة لها. فإن تجاهُل النص أمر مسيء، ونوع من التصنع. فإذا حدث وعزفتُ عن النص - ولا ضرر - كان علي أن أذكر ذلك. وهذه الطريقة في المحاضرة، بحسب اعتقادي، تجعل رؤى الكاتب، أي كاتب، أقوى وأكثر إقناعًا، وموضوعًا أجدر بالدراسة.

كما سلمت دائمًا بأن الكتّاب الذين كنا ندرسهم، أنا وطلابي، هم أكثر ذكاءً مني. وإلا لما كنت سأهدر وقتي ووقتهم بدراستنا إياهم؟ وكنت إذا رأيت خطأ في حجج هؤلاء الكتاب، أفترض- على الفور - أنهم أيضًا رأوه، وأنهم لا بد من أن يكونوا قد تعاملوا معه. لكن أين يكمن ذلك التعامل؟ هنا، لم أكن أبحث بطريقتي، بل بطريقتهم هم، التاريخية أحيانًا: في أيامهم لم تكن هناك حاجة إلى طرح السؤال أو لم يكن ليُطرح من الأساس. ومن ثم انعدم إمكان نقاشه على نحو مثمر، أو ربما يكون السبب في بروز هذا الخطأ، أنني تخطيت جزءًا

من النص، أو لم أقرأه. كما أنني افترضت عدم وجود أخطاء واضحة مطلقًا، أو أنها- حال وجودها - ليست أخطاء مهمة.
اتبعت في عملي بهذه الطريقة ما يقوله كانط في كتابه نقد العقل المحض (*Critique of Pure Reason*)، وتحديدًا في B866، من أن الفلسفة مجرد فكرة لعلمٍ ممكنٍ، وليست موجودة وجودًا ملموسًا (*in concreto*): فـ [نحن] لا يمكننا تعلم الفلسفة؛ لأننا لا نعرف أين هي، ومَن يمتلكها، وكيف نتعرفها. كل ما نستطيع تعلمه هو أن نتفلسف؛ أي أن نمارس موهبة العقل، وفقًا لمبادئه العامة، في محاولات محددة موجودة في الفلسفة فعليًا، وتحتفظ دائمًا بحق العقل في التحقق من تلك المبادئ، أو تأكيدها، أو رفضها في أصلها». فنحن، في حقيقة الأمر، نتعلم الفلسفة الأخلاقية والسياسية، أو أي جزء منها، بدراسة نماذج منها. ثمة شخصيات بارزة، ممن حققوا محاولات محترمة، مُقدرة، في الفلسفة، لكننا سنجد طريقة ما للذهاب إلى أبعد مما ذهبوا، لو حالفنا الحظ [...].
كانت النتيجة أنني كنت عازفًا عن طرح اعتراضات على النماذج من الفلاسفة محل الدراسة؛ فهذا أمر جد يسير، لكنه يُفقِدنا ما هو جوهري لديهم. مع ذلك، كان من المهم توضيح الصعوبات التي سعى مَن جاؤوا لاحقًا ضمن هذا التراث نفسه إلى التغلب عليها، أو أن أشير إلى وجهات نظر اعتقد من يتبعون تقاليد أخرى أنها خاطئة [...].
مع كانط، يمكن القول إنني لم أقدم أي نقد له على الإطلاق، وركزت جهدي على محاولة فهمه بما يجعلني قادرًا على وصف أفكاره للطلاب. أحيانًا كنت أناقش اعتراضات شهيرة على مذهبه الأخلاقي، منها - على سبيل المثال - ما قدمه شيلر (Johann Friederich von Schiller) وهيغل وشوبنهاور وستيوارت مِل. فاستعراض ما قدموه من اعتراضات على مذهب كانط الأخلاقي يعد إجراءً تعليميًا، يوفر طرحًا إيضاحيًا لرؤيته. ولا أذكر أنني كنت راضيًا، أبدًا، عما حققته من فهم كلي لمذهب كانط؛ إذ لم أستطع على نحو كافٍ الإمساك، بأفكاره عن حرية الإرادة والدين المتعقل (reasonable religion) التي كانت، لا محالة، جزءًا جوهريًا من فكره. إن جميع الشخصيات العظيمة [...] تقف على مسافة تفوق قدراتنا، مهما كانت جديتنا في محاولة التمكن من فكرها. مع كانط، غالبًا ما تبدو لي هذه المسافة أطول بكثير. هؤلاء، مثل الملحنين والفنانين العظام - موتسارت وبيتهوفن وبوسان [31] وتيرنر [32] - قد تجاوزوا حد الحسد. ومن الأمور الحيوية في المحاضرة أن تعرض على الطلاب ما يعنيه ذلك، من خلال خطاب شخص ما، وإضفاء معنى ما عليه، ولماذا جاء بهذا الشكل. وهذا ما لا يمكن عمله إلا بحمل فكرة النص على محمل الجد، بوصفه نصًا جديرًا بالشرف والاحترام. ربما يكون هذا نوعًا من التبجيل في بعض الأحيان، لكنه يظل متميزًا تميزًا قاطعًا، بعيدًا من الإطراء، أو القبول غير النقدي للنص، أو

لمؤلفه كسلطة مرجعية. إن الفلسفة الحقيقية كلها تسعى إلى نقد عادل، وتعتمد على الحكم العام التأملي المتواصل [(33)].

ما كان رولز ينوي قط نشر محاضراته. فوفق ما رأى، لم تكن تلك المحاضرات بالأعمال الجادة المناسبة للتدريس، لكنها تهدف إلى مساعدة طلابه، ومساعدته هو نفسه في فهم فكر مجموعة من الشخصيات المهمة في تاريخ فلسفة الأخلاق وتقديرها، وأبرزها كانط. بقيت أسئلة كثيرة من دون إجابة، مثلما دأب رولز على القول، وأشياء كثيرة كانت غامضة على الطلاب، ومن غير المفهوم لهم سبب كونها ذات قيمة لأي شخص. بعد سنوات عديدة، وافق رولز أخيرًا على السماح بالمضي قُدمًا في مشروع نشر المحاضرات. وكان في النهاية مدفوعًا باعتبارين. الأول، عدم الإنصاف الواقع على بعض - وليس جميع - من يمكنهم أن ينتفعوا بالمحاضرات، ممن ليس لديهم إمكان الوصول إليها. فأنت لن تحصل عليها إذا لم تكن صديقًا لصديق شخص ما، درس الأخلاق في جامعة هارفرد. والاعتبار الثاني: حقيقة وجود طبعات متعددة من المحاضرات على مدار السنين. وعلى الرغم من عدم كمالها، اعتقد رولز أن الطبعة الأخيرة منها كانت كاملة، باعتبار أنها تحسنت بمرور الزمن، ومن المهم أن تكون النسخة الباقية منها هي الأفضل. وفي ما مضى، كان كرمه الشخصي في توزيع المحاضرات على أجيال من الطلاب هو الضامن لبقاء واحدة أو أكثر قديمة منها قيد التداول. وعندما وافق رولز على نشر المحاضرات اشترط عدم تغيير شكلها: كان لا بد من أن تظل «محاضرات»، أي تحتفظ بنمطها وصورة صفحاتها، على النحو الذي وُزعت به على الطلاب. ومن ثم كان بسيطًا ما أجري عليها من تحرير. فبعيدًا من فرز الاختصارات الغامضة، والتأكد من الاستشهادات، والتخلص من بعض الخشونة الحتمية الواردة في مخطوطها، بقيت المحاضرات كما وزعها رولز على طلابه في عام 1991[(34)]. ثم إن المحاضرات مقدمة إلى الطلاب بروح جيل أسبق من الأجيال التي درست المادة؛ وقتما كان شائعًا الحفاظ على أفضل تدريس جنبًا إلى جانب أفضل صورة لعمل منتهٍ.

ترد الاستشهادات النصية، على مدار المحاضرات، مُضمنة في المتن. وثمة خصوصية رئيسة واحدة في طريقة الاستشهاد من كتاب كانط أسس ميتافيزيقا الأخلاق. فعلى خلاف ما أصبح الآن ممارَسة أكاديمية معيارية من إحالة الاستشهادات النصية على الكتاب والصفحة بالطبعة الأكاديمية البروسية لأعمال كانط الكاملة، وهي ممارسة متبعَة هنا في الاستشهادات من جميع أعماله، تواصل المحاضرات مع كتاب الأسس ما مارسه رولز في التدريس من إحالةٍ على أجزاء من النص عبر الفصل ورقم الفقرة (على سبيل المثال، Gr I:4؛ يعني الفقرة الرابعة من الفصل الأول من Gr - أي *Groundwork* - أو أسس ميتافيزيقا الأخلاق). يتبع ذلك رقم الأكاديمية (للجزء الرابع) بين قوسين، (من ثِم يكون هكذا: [394] Gr I:4). ولا يمكن تجنب هذه الطريقة، على الرغم من

أنها تجعل الصفحة أحيانًا مكتظة بالأرقام، حيث يناقش رولز حججًا في تطورها عبر سلسلة متتالية من الفقرات (استخدم رولز، في دوراته الدراسية، نظام الفصل والفقرة، مع كتاب أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ومع كتاب النفعية (*Utilitarianism*) لجون ستيورات مِل). ومن ثم، ينبغي لمن يخطط للعمل عن كثب في محاضرات كانط أن يتبع تعليمات رولز لطلابه في إعداد نسختهم من الأسس للدراسة عبر ترقيم الفقرات، بادئين مجددًا بـ «1» في بداية كل فصل. تتبع الترجمات في الأغلب الطبعات التي استخدمها رولز في التدريس. وبدت اختلافات كأنها أخطاء في النسخ، وتم تصحيحها. وفي حالات أخرى، كان من الواضح أن رولز غيّر الترجمة عمدًا، فأبقينا عليها كما غيرها، ومعظمها من نقد العقل العملي.

أخيرًا أود أن أتقدم بالشكر إلى كل من غلين برانش (Glenn Branch) وأماندا هِلِر (Amanda Heller) ودونا بوفييه (Donna Bouvier) على ما قدموه من مساعدة في تحرير المخطوطة وإعدادها، وكذلك بن أوشبيتس (Ben Auspitz) على مساعدته في إعداد الفهرس.

(11) هنري سيدجويك (Henry Sidgwick) (1838-1900): عالم اقتصاد وفيلسوف إنكليزي، ينتمي إلى مدرسة النفعية. أحد مؤسسي جمعية البحوث النفسية (Society for Psychical Research)، روّج للتعليم العالي للمرأة. لأعماله في علم الاقتصاد أثر باق لا يزول. أسس كلية نيوهام (Newham College) في كامبردج في عام 1875 التي خُصصت لتعليم النساء، وهي ثاني كلية بجامعة كامبردج تسمح بالتحاق النساء، بعد كلية غرتون (Girton College). له أكثر من خمسة عشر مؤلفًا، معظمها عن فلسفة الأخلاق، منها: *The Ethics of Conformity and Subscription*. (المترجم)

(12) وليام ديفيد روس (William David Ross) (1877-1971): فيلسوف اسكتلندي، معروف بأعماله في علم الأخلاق. أكثرها شهرة *The Right and the Good* (الحق والخير) في عام 1930. كما اشتهر بتطوير صيغة تعددية (pluralist) ومعيارية واجبة (deontological) من الأخلاق الحدسية، ردًا على الحدسية عند الفيلسوف البريطاني جورج إدوارد مور (G. E. Moore). قدم روس تحريرًا نقديًا وترجمة لعدد من أعمال أرسطو، فضلًا عما كتبه عن الفلسفة اليونانية. حاز وسام القائد الفارس (KBE)، وزمالة الأكاديمية البريطانية. (المترجم)

(13) الاستدلال الأخلاقي هو أحد مجالات دراسة علم النفس التي تتداخل مع **فلسفة** الأخلاق. ويعرف أيضًا باسم «النمو الأخلاقي». ومن أبرز المساهمين في هذه النظرية لورنس كولبرغ (Lawrence Kohlberg) وإليوت توريل (Elliot Turiel). يمكن تعريف الاستدلال الأخلاقي بأنه العملية التي يحاول خلالها الفرد تحديد الفرق بين ما هو صحيح وما هو خطأ، في الموقف الشخصي باستخدام المنطق. (المترجم)

(14) الكمالية في علم النفس سمة شخصية، تتسم بكفاح الفرد لبلوغ الكمال، ووضع معايير عالية جدًا للأداء، يصاحبها تقييمات نقدية مبالغة للذات، ومخاوف من تقييمات الغير. والأفضل تصويرها على أنها صفة متعددة الأبعاد، حيث اتفق علماء النفس على احتوائها الكثير من الجوانب الإيجابية والسلبية. وفي صورتها السيئة التكيف، تدفع الكمالية الأفراد إلى محاولة تحقيق المثالية التعجيزية، وقد تدفعهم كماليتهم التكيفية، في بعض الأحيان، إلى الوصول إلى أهدافهم. وفي النهاية، يستمدون الشعور بالسعادة من فعلهم هذا. وعندما لا يستطيع الكماليون بلوغ أهدافهم، كثيرًا ما تصيبهم الكآبة. (المترجم)

(15) النفعية مدرسة أخلاقية تقول إن القيمة الأخلاقية للفعل تتحدد بمقدار مساهمته في النفع العام. بسبب هذا، فهي شكل من أشكال «العواقبية» (consequentialism) التي تعني أن الفعل يقيم بحسب ما ينتج عنه. النفع - وهو محاولة زيادة ما هو جيد - يعرف لدى مفكرين كثيرين على أنه السعادة أو البهجة مقابل المعاناة والألم، مع أن النفعيين التفضيليين مثل بيتر سينغر (Peter Singer) يعرف النفع على أنه إرضاء تفضيلات الإنسان. تميل النفعية إلى اعتبار اهتمامات أي كيان قادر على الشعور بالبهجة، أو الألم. (المترجم)

(16) مذهب من يرى أن للحدس المكان الأول في تكوين المعرفة، وعادة ما يُقصد به معنيان: المذاهب التي تقرر أن المعرفة تستند إلى الحدس العقلي، وكذلك

المذاهب التي تقرر أن إدراك وجود الحقائق المادية هو إدراك حدسي مباشر، وليس إدراكًا نظريًا. والحدس عند ديكارت (René Descartes) (1596-1650) هو «الاطلاع العقلي المباشر على الحقائق البديهية». وعند كانط «هو الاطلاع المباشر على معنى حاضر بالذهن، من حيث هو حقيقة جزئية مفردة. ويصنف برغسون (Henri Bergson) الحدس إلى: الحدس الحسي، وهو الإدراك المباشر من طريق الحواس الخمسة، مثل إدراك الضوء والروائح والحرارة... إلخ. والحدس التجريبي، وهو الإدراك المباشر الناشئ عن الممارسة المستمرة، مثل إدراك الطبيب داء المريض بمجرد المشاهدة، والحدس العقلي، وهو الإدراك المباشر من دون براهين، مثل إدراك الزمان والمكان، والحدس التنبؤي، وهو ما يحدث أحيانًا في الاكتشافات العلمية نتيجة لمحة تطرأ على بصيرة العالِم بعد تجارب طويلة. (المترجم) (17) البنائية هي عملية البناء المعرفي، من خلال تفاعل الفرد مع ما حوله من أشياء وأشخاص. أثناء هذه العملية يبني الفرد تصورات معينة عن طبيعته، ويوجه سلوكياته مع كل ما يحيط به من أشياء وأشخاص وأحداث. ظهرت البنائية «كمنهج» للتفكير، منذ زمن بعيد، عندما أحدث ديكارت «نقلة في دراسة العلوم الطبيعية، بتطبيقه الأنموذج الرياضي على الظواهر الطبيعية، حيث رأى أن هذا العلم الحديث بنائي، لأنه استهدف الاهتداء إلى ’البناء‘ الكامن وراء الظواهر الطبيعية، والتعبير عن هذا البناء بلغة رياضية». ووفقًا للفيلسوف الإيطالي غيامباتيستا فيكو (Giambattista Vico) (1668-1744)، فإن العقل يبني معرفته، وعقل الإنسان لا يعرف إلا ما يبنيه بنفسه، وذكر أن عقل الإنسان يبني المعرفة، بقوله: «إن الإله يعرف العالم لأنه هو الذي خلقه، وما يستطيع الكائن البشري أن يعرفه هو ما صنعه بنفسه فقط». فكانت هذه العبارة أول بيان رسمي للبنائية، ثم أفاد كانط في كتابه نقد العقل المحض أن العقل الإنساني «يستطيع أن يفهم فقط ما أنتجه هو نفسه، وفقًا لخططه الخاصة به». هكذا يظهر أن البنائية، باعتبارها مذهبًا فلسفيًا، ظهرت عند كانط. فالبنائية - مثل فلسفة كانط - تبحث عن الأساس الشامل اللازماني الذي ترتكز عليه مظاهر الحياة، وتُعمل العقل في سبيل ذلك، وتثق به أكثر من الحواس. فهي - مثل فلسفة كانط - تترفع عن النظرة التجريبية، وتؤكد أن تقدم المعرفة لا يأتي من طريق وقائع تجريبية، بقدر ما يأتي من طريق إعادة النظر في بناء ظواهر موجودة بالفعل، لكنها تتخذ مظهرًا جديدًا في كل عصر. (المترجم)

(18) يُنظر: John Rawls, «The Independence of Moral Theory,» in: *Collected Papers* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1999).

(19) جون ديوي (John Dewey) (1859-1952): فيلسوف ومربّ وعالم نفس أميركي. أحد زعماء الفلسفة البراغماتية. ويعتبر من أوائل مؤسسيها. يقال إنه أطال عمر هذه الفلسفة، واستطاع أن يستخدم بلياقة كلمتين قريبتين من الشعب الأميركي: «العلم» و«الديمقراطية». (المترجم) (20) John Rawls,

«Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lecturers, 1980,» Journal of Philosophy, vol. 77, no. 9 (1980), p. 515.

(21) الأمر المطلق: تعبير صوري بحت، لا يحسب حسابًا للبواعث والأهداف المستمَدة من التجربة. لكن شكله الصوري لا يعني أنه فارغ، أو خال من المضمون، فهو لا يأمر بإتيان فعل إلا بما يتفق مع مسلمة هذا الفعل؛ «هذا القانون يقضي بأن يُعامَل كل شخص في المجتمع، كغاية وليس كوسيلة. ففي معاملة الناس كغايات، يتوجب علينا احترام حريتهم، وألا نجعلهم مجرد وسائل في منظومة تخدم مشروعات الآخرين، أو مشروعاتنا. ولا شك في أن الأمر المطلق في إلزامنا معاملة الآخرين كغايات وليس كوسائل، يقتضي منا أيضًا أن نسلك في تفاعلاتنا مع الآخرين، بطريقة من شأنها أن تدعم تلك المعايير الخاصة بالاتصال والتواصل التي حددها كانط من أجل تأمين الاستخدام العام للعقل». يُراجع: كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي (1965). يُنظر أيضًا: Onoro O' Neill, «The Public Use of Reason,» Political Theory, vol. 14, no. 4 (November. 1986). (المترجم)

(22) غوتفريد فيلهلم لايبنتز (Gottfried Wilhelm Leibniz) (1646-1716): فيلسوف ألماني، عالم طبيعة، عالم رياضيات، دبلوماسي، ومحام. يشغل لايبنتز موقعًا مهمًا في تاريخ الرياضيات وتاريخ الفلسفة. أسس علم التفاضل والتكامل الرياضياتي بشكل مستقل عن إسحق نيوتن. عرف عنه تفاؤله، كاستنتاجه بأن هذا الكون هو أكمل خلق لله، حيث لا يمكن أن يوجد أكمل منه. كما أنه كان، إلى جانب ديكارت وسبينوزا، أحد أعمدة الفلسفة العقلانية خلال القرن السابع عشر. مهد عمله الفلسفي الطريق للمنطق الحديث والفلسفة التحليلية، لكنه كان أيضا متعلقًا بإرث الفلسفة المدرسية القروسطية التي يكون الاستنتاج - أو الاستنباط - فيها من خلال استعمال العقل، والعمل به على المبادئ الأولية والبدهيات، وليس على الدليل التجريبي. (المترجم)

(23) محاضراته عن هيغل في هذا الكتاب جمعها محرر مذكرات رولز لتلك الفصول الدراسية، إلى جانب بعض المذكرات الجزئية، نقلًا عن محاضرات في دورته التي درس فيها الفلسفة السياسية. وقد قرأها رولز في عام 1998، وأدخل عليها بعض التغييرات. ونظرًا إلى اهتمام رولز الممتد بهيغل، فإن تضمين - ولو شيء قليل - من رؤيته لمساهمة هيغل في الفلسفة الأخلاقية في عمل مطبوع، بدا ضمانة لرخصة التحرير.

(24) التركيز الجديد واضح في قطعة منشورة لرولز عن أخلاق كانط: «موضوعات في الفلسفة الأخلاقية عند كانط»

«Themes in Kant's Moral Philosophy,» in: *Kant's Transcendental Deductions*, Ed. by Eckart Förster (Stanford: Stanford University Press, 1989).

(25) يُنظر المبحث الأول (§1)، «تقديم»، من المحاضرة الأولى عن لايبنتز، الفصل السادس، من هذا الكتاب.
(26) يُنظر المبحث الخامس (§5)، «فكرة العرف»، المحاضرة الثالثة عن هيوم، الفصل الثالث، من هذا الكتاب.
(27) قدم هيغل هذا المصطلح في كتابه *Elements of the Philosophy of Right* (عناصر فلسفة الحق) باعتباره الشطر الثالث من الحق الذي يميز حياة الأسرة والمجتمع المدني والدولة. (المترجم) (28) المحاضرة الأولى عن هيغل، «فلسفته»، الفصل الثامن عشر، من هذا الكتاب.
(29) R. G. Collingwood, *An Autobiography* (Oxford: Clarendon Press, 1939), p. 62.
(30) في: J. S. Mill, Collected Works, vol. 10, Essays on Ethics, Religion and Society, Ed. by J. M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1969), p. 52.
(31) نيكولا بوسان (Nicolas Poussin) (1594-1665)، رسام فرنسي عاش معظم حياته في روما. تأثر في أولى أعماله (إلهام الشاعر، وغيرها) التي أنجزها في إيطاليا بالرسام الإيطالي تيتيان (Titian). ثم تحول بعدها إلى المدرسة الكلاسيكية، وصارت أعماله الفنية أكثر دقة، وتجلى فيها مدى سعة اطلاعه وعمق معارفه (رُعاة أركاديا، 1650-1655؛ إلْيِزر ورِبيكا، 1648). وَضَع في رسومه المنظرية (نسبة إلى المناظر الطبيعية) جوًا من الشاعرية الساحرة (الفصول الأربعة، متحف اللوفر). كان له تأثير كبير في فن الرسم في القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا. (المترجم) (32) جوزف مالورد وليام تيرنر (Joseph Mallord William Turner) (1775-1851) رسام بريطاني من المدرسة الرومانسية في رسم المناظر الطبيعية. (المترجم) (33) John Rawls, «Burton Dreben: A Reminiscence,» in: Juliet Floyed and Sanford Sheih (ed.), Future Pasts: Perspectives on the Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy (New York: Oxford University Press, 2000).
(34) باستثناء محاضرتين عن هيغل.

# ملاحظة حول النصوص المرجعية

في ما يخص أعمال كانط، سيكون الاقتباس وفق المجلد والصفحة من الأعمال الكاملة (*Gesammelte Schriften*) التي تسمى عادة *Akademieausgabe*، وكانت أولى طبعاتها في عام 1900 في الأكاديمية البروسية للعلوم (Prussian Academy of Sciences). أما الاقتباس من كتاب الأسس فسيكون بالفصل والفقرة وكذلك الصفحة في الأعمال الكاملة من المجلد الرابع، بينما الاقتباس من كتاب نقد العقل المحض، سيكون من الترقيم الوارد في الطبعتين الأولى والثانية: *Gr Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Trans. H. D. Paton (New York: Harper and Row, 1964).

*KP Critique of Practical Reason*, Trans. L. W. Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956).

*KR Critique of Pure Reason*, Trans. N. Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965).

*KU Critique of Judgment*, Trans. J. C. Meredith (Oxford: Oxford University Press, 1965).

*MdS Metaphysics of Morals*, pt. 2, Trans. M. Gregor as The Doctrine of Virtue (New York: Harper and Row, 1964).

*Rel Religion within the Limits of Reason Alone*, Trans. T. M. Greene and H. H. Hudson (New York: Harper and Row, 1960).

# نصوص أخرى:


David Hume, Enquiry Concerning the Principles of Morals, Ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1975).

David Hume, *Treatise of Human Nature*, Ed. P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1978).

G. W. Leibniz, *Philosophical Essays*, Ed. Roger Ariew and Daniel Garber (Indianapolis: Hackett, 1989).

G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, Trans. H. B. Nisbet, Ed. A. W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

# مقدمة
# فلسفة الأخلاق الحديثة (1600-1800)

## 1§ - الفرق بين فلسفة الأخلاق الكلاسيكية والحديثة

1 - أبدأ حديثي بالفارق الواضح بين فلسفة الأخلاق الكلاسيكية وتلك الحديثة، حيث أعني بفلسفة الأخلاق الكلاسيكية فلسفةَ اليونانيين، خصوصًا فلاسفة أثينا أو مَن عاشوا فيها: كسقراط وأفلاطون وأرسطو، وعدد من الإبيقوريين [(35)] والرواقيين [(36)]. أما فلسفة الأخلاق الحديثة، فأعني بها فلسفةَ الفترة الممتدة بين عامي 1600 و1800، مع ضرورة ضم كتّاب القرن السادس عشر ممن ظهر تأثيرهم الكبير في ما بعد، أمثال مونتين [(37)].

عندما تطرق هنري سيدجويك في القسم الأول من كتابه *The Methods of Ethics* (مناهج الأخلاق) إلى مفهوم الخير، أشار في إحدى ملاحظاته إلى أنه كان - حتى ذلك الوقت - يناقش الخير بوصفه «الصواب» (rightness)، وهو - وفق قوله - المفهوم نفسه الذي استخدمه الكتّاب الإنكليز على نحو متواتر. وتعامل سيدجويك مع هذا المفهوم ومترادفاته باعتباره يتضمن إملاء العقل المطلق، أو أمره؛ أي حين يكون العقل هو المقرر لأفعال بعينها دونما شروط، أو بالإشارة إلى غاية خفية. وكما يقول سيدجويك: يمكننا أن نرى جاذبية ما في المثالية الأخلاقية، وذلك عند تحديدنا إحدى المُثل التي يعد اتباعها أمرًا صائبًا ضمنًا، بدلًا من إملاء العقل، أو الأمر المطلق. ومن ثم يصبح الفعل الفاضل، أو التصرف الصائب، خيرًا في حد ذاته، وليس مجرد وسيلة لخير ما خفي.

هكذا كان اعتقاد سيدجويك في الرؤية الأخلاقية هو الأساس للمدارس الإغريقية في فلسفة الأخلاق: يمكن عزو ما آلت إليه خصائص الجدال الأخلاقي القديم الرئيسة، من تميز سابق من العصر الحديث، إلى توظيف مفهوم توليفي لـ [الخير]، بدلًا من مفهوم محدد [مثل الصواب]، عند التعبير عن الأحكام الأخلاقية الشائعة عن الأفعال. فالفضيلة عند الإغريق، أو الفعل الصواب (right action)، يعتبر عمومًا أحد أنواع الخير: هكذا [...] عند سعينا إلى تنظيم السلوك الإنساني تنظيمًا ممنهَجًا، فإن أول سؤال يتبادر إلى الذهن [...] يتناول كيفية تحديد العلاقة بين هذا النوع من الخير وباقي المنظومة من صنوف الخير [(38)].

يتابع سيدجويك قائلًا: إننا لا نكاد نفهم فلسفة الأخلاق اليونانية، ما لم نُنَحِّ جانبًا المفاهيم «شبه القانونية» (quasi-jural)، أو القانونية (legalistic) التي تحكم الأخلاق الحديثة. ومن ثم، حري بنا أن نسأل: «ما الواجب، وما أساسه؟»، بل: «أي الأشياء التي يعتقد الناس أنها خيرة، هي بالفعل خيرة، أو تمثل الخير

الأسمى؟»، وإلا فـ [ما] علاقة الخير الذي نسميه فضيلةً، وغيره من صفات السلوك والشخصية سواء التي نمتلكها أو نعجب بها، بالأشياء الخيرة الأخرى؟». بيد أننا للإجابة عن هذا السؤال نحتاج بالطبع إلى طريقة لتقدير القيم النسبية للأنواع المختلفة من الخير، طريقة تخبرنا عن كيفية ارتباط أنواع الخير هذه بعضها ببعض، أو كيف أنها تشكل في نهاية الأمر الخير الأسمى.

2 - دعونا نقر بوجود هذا الفرق بين فلسفة الأخلاق القديمة وتلك الحديثة. من ثم، وللخلاصة، نقول: إن القدماء اهتموا بالطريقة الأكثر عقلانية لبلوغ السعادة الحقيقية، أو الخير الأسمى، وإنهم بحثوا في السلوك الفاضل، وفي فضائل مثل الشجاعة وضبط النفس، والحكمة والعدل، وهذه خيرة في حد ذاتها باعتبارها تمثل جوانب من شخصية الإنسان، في ارتباطها بذلك الخير الأسمى، سواء أكانت وسيلة، أو مقومات، أو كليهما معًا. هذا فيما دارت أسئلة أصحاب المدارس الفلسفية الحديثة، في المقام الأول، حول أمرين: أولًا، ما رأوه بوصفه مقررات آمرة وجازمة للعقل السليم. وثانيًا، حول الحقوق والواجبات والالتزامات المترتبة على تلك المقررات. لكنهم لم يولوا إلا في وقت لاحق اهتمامًا يذكر بأنواع الخير التي يجب أن نتبعها ونثمنها وفقًا لهذه المقررات.

من هنا، فإن الافتراض بأن ثمة فرقًا بين فلسفة الأخلاق القديمة وتلك الحديثة، لا يعني بالضرورة أنه فرق عميق؛ بل إنه، في واقع الأمر، قد لا يكون عميقًا البتة، لكن المسألة تكمن ببساطة في المفردات التي استُخدمت لتوضيح المجال الأخلاقي وترتيبه. وربما كان تحديد هذه المفردات مسألة حدث تاريخي، حيث يتبين - بمزيد من التحري - أن عائلتي المفاهيم التي تعبر عنها هذه المفردات متكافئتان في واقع الأمر؛ بمعنى أنه يمكننا التعبير عن أي أفكار أخلاقية بأي منهما، حتى لو بدا ذلك غير طبيعي.

وفقًا للمعطيات السابقة، وبناء على الخلفية التاريخية والثقافية بمشكلاتها الرئيسة، يمكن أن يقودنا استخدام عائلة من المفاهيم بدلًا من الأخرى، إلى توجيه رؤيتنا لهذه المشكلات على نحو قد يؤدي بدوره إلى وجود فروق جوهرية في المذهب الأخلاقي، بين فلسفة الأخلاق القديمة وتلك الحديثة، فضلًا عن أن السياق التاريخي نفسه قد يشير إلى مفردة ما بوصفها أكثر ملاءمة ودقة دون غيرها من المفردات.

## §2 - المشكلة الأساسية في فلسفة الأخلاق اليونانية

1 - سأبدأ بتخمين محض عن السياق التاريخي والثقافي الذي يفسر المشكلة الرئيسة التي عني بها اليونانيون. وهنا أود الإشارة أولًا إلى أنه عندما بدأت فلسفة الأخلاق، لنقل مع سقراط، كانت الديانة الإغريقية ديانة مدنية ذات صبغة عمومية واجتماعية، في المهرجانات المدنية والاحتفالات. وما دام المرء يشارك فيها بالطريقة المتوقعة منه، ويعترف بالآداب العامة، فليس لما يعتقد به من تفصيلات من أهمية كبيرة. إذًا، كانت المسألة تنحصر في فعل ما هو

معتاد، وأن يكون المرء عضوًا محل ثقة في المجتمع، وعلى استعداد دائمًا لتنفيذ واجباته المدنية بوصفه مواطنًا صالحًا؛ أي أن يخدم في هيئة محلفين، وينضم إلى الأسطول في الحرب، عند استدعائه. لم تكن الديانة الإغريقية خلاصية بالمعنى المسيحي، ولا وجود لطبقة من القساوسة الذين يمنحون وسائل النعمة الضرورية. في الواقع، ما كان لأفكار الخلود والخلاص الأبدي دور مهم في الثقافة الكلاسيكية.

فضلًا عن ذلك، ما كانت الثقافة الدينية المدنية قائمة على عمل مقدس مثل الإنجيل، أو القرآن، أو الفيدا (Veda) [(39)] الهندية، بل كان اليونانيون يحتفون بالشاعر هوميروس، وكان الشعر الهوميري جزءًا أساسيًا من تعليمهم، وما كانت ملحمتا الإلياذة والأوديسا يومًا نصوصًا مقدسة. وبدءًا من سقراط، انتقدت فلسفة الأخلاق اليونانية هوميروس، ورفضت صورة المحارب البطل المثالية الهوميرية، ومثالية النبل الإقطاعي التي حكمت العصور الأولى، وكانت لا تزال آنذاك واسعة النفوذ.

كان غير المتدينين والملحدين مرهوبي الجانب في العالم الكلاسيكي، بل صنفوا خطرين لجهرهم برفض مظاهر الصلاح والتقوى المدنية؛ إذ اعتقد اليونانيون أن سلوكًا كهذا من شأنه إظهار كونهم أشخاصًا غير جديرين بالثقة، ولا يمكن الاعتماد عليهم كأصدقاء مدنيين. فالناس الذين كانوا يستهزئون بالآلهة كانوا يحثون على رفض الممارسات المدنية المتبعة، ولا يتعلق الأمر بعدم إيمانهم بها، بقدر ما يتعلق باستعدادهم للمشاركة فيها.

كي نفهم هذه النقطة، لا بد من أن نضع في اعتبارنا أن المدينة اليونانية (polis)، وفق مقاييسنا، كانت مجتمعًا غاية في الصغر ومتجانسًا تمامًا. فأثينا، على سبيل المثال، كانت تعد 300,000 نسمة بمن فيهم النساء والأطفال والأجانب والعبيد. وكان عدد من تمكنوا من حضور مجلس النواب، وممارسة دورهم في السلطة السياسية، حوالى 35,000 نسمة فحسب، كانوا جميعهم من الذكور البالغين المتحدرين من إحدى السلالات المعروفة. وكانت الديانة المدنية في المدينة اليونانية جزءًا أساسيًا من الإجراءات المعتمدة للحفاظ على التماسك الاجتماعي والوئام.

2 - على هذا النحو تبدأ فلسفة الأخلاق اليونانية داخل السياق التاريخي والثقافي لديانةٍ مدنيةٍ في مدينة أثينا التي أدت فيها الملاحم الهوميرية، بآلهتها وأبطالها، دورًا محوريًا. لم تكن لدى هذه الديانة فكرة بديلة للخير الأسمى، يمكن ترسيخها ضد فكرة الآلهة والأبطال. فالأبطال من نسل نبيل، يسعون بلا استحياء إلى تحقيق النجاح والشرف والسلطة والثروة والمكانة الاجتماعية والهيبة. وهذه متطلبات تظل عادية طالما ظلت حيادية، وفي نطاق الأسرة والأصدقاء والمُعيلين. فعندما كان أخيل غير مكترث وعابسًا، مستغرقًا داخل خيمته في حالة من الأنانية، لم يفقد فضيلة البطولة. كما أن عودته إلى المعركة عند مقتل باتروكلوس (Patroclus) [(40)] لم تكن لحزنه عليه، إنما لإحباطه من

ضعفه في عدم حمايته تابعَهُ الخاص. أما الآلهة، فحالهم من الناحية الأخلاقية لا يختلف كثيرًا عن ذلك؛ على الرغم من الاعتقاد السائد بخلودهم، تعتبر حياتهم سعيدة وآمنة نسبيًا.

إذًا، برفضها المثالية الهوميرية سمة خاصة لطريقة حياة في زمن مضى، مع عدم عثورها على استلهامات داخل ديانة أثينا المدنية، كان على الفلسفة اليونانية أن تصنع لنفسها أفكارًا ذاتية عن الخير الأسمى للحياة الإنسانية، أفكارًا تكون مناسبة لمجتمع أثينا المختلف في القرن الخامس الميلادي. ومن ثم، من الطبيعي أن تكون فكرة الخير الأسمى في جوهر فلسفة الأخلاق عند اليونانيين، لتناولها سؤالًا تركته الديانة المدنية من دون إجابة.

3 - في المحصلة، لا يسمح الوقت بمناقشة رؤى أخلاق اليونانيين الفلسفية، اللهم إلا بضع نقاط شديدة العمومية، منها: أنهم ركزوا على الخير الأسمى كفكرة مثالية بديلة للمثالية الهوميرية، بوصفه الطريق الملائم عقليًا لبلوغ سعادتنا الحقيقية.

أنهم كانوا معنيين كثيرًا بمصلحة الفرد في هذا الخير الأسمى؛ إذ يتم - على سبيل المثال - توجيه النقد إلى أرسطو على تصرفه بعدل، لا لقوله: ينبغي أن نضحي بخيرنا، أو مصلحتنا، من أجل مطالب العدالة، بل لقوله: إننا نفقد خيرنا إذا رفضنا تلك المطالب [41]. وما نهج سقراط وأفلاطون إلا جري على هذا المنوال.

أنهم رأوا أيضًا السلوك الفاضل نوعًا من الخير، لا بد من أن يأخذ مكانه إلى جانب أنواع الخير الأخرى في الحياة الصالحة، وأنهم تطلعوا إلى صوغ تصور للخير الأسمى، يصلح معيارًا للحكم على كيفية تحقيق ذلك السلوك على نحو مقبول.

أخيرًا، اعتبار فلسفة الأخلاق ممارسة دائمة للعقل الحر المنضبط وحده. فهي فلسفة لم تعتمد على ديانة، ولا على الوحي بالأحرى، نظرًا إلى أن الديانة المدنية لم تكن منافسًا لفلسفة الأخلاق. ومنذ البداية وقفت فلسفة الأخلاق اليونانية، بتميز وتفرد، في سعيها لإيجاد مُثل أخلاقية تختلف عن مُثُل العصر الهوميري، وتلائم أكثر مجتمع أثينا في القرن الخامس الميلادي وثقافتها.

## §3 - خلفية فلسفة الأخلاق الحديثة

1 - أبدأ، كما بدأت من قبل، بالسياق التاريخي والثقافي. وأرى أن هناك ثلاثة تطورات تاريخية أساسية، مسؤولة عن طبيعة فلسفة الأخلاق في الحقبة الحديثة.

أولًا، هناك حركة الإصلاح (Reformation) في القرن السادس عشر، التي أدت دورًا أساسيًا في تشكيل العالم الحديث، فقامت بتفتيت الوحدة الدينية التي سادت في العصور الوسطى، وأحدثت تعددية دينية، بما لديها من تداعيات على مدار القرون اللاحقة. هذا ما عزز بدوره التعددية بأنواعها الأخرى، حتى صارت

ملمحًا أساسيًا مميزًا للحياة المعاصرة في نهاية القرن الثامن عشر. والتعددية - كما أقر هيغل - هي ما حققت الحرية الدينية، على نحو لم يكن في نيات لوثر وكالفن بالتأكيد [(42)].

هناك ثانيًا تطور الدولة الحديثة بإدارتها المركزية؛ ففي بداية شكلها الشديد المركزية، كانت النظم الملَكية تحكم الدولة الحديثة بسلطات واسعة جدًا، فكان الملوك يسعون قدر ما استطاعوا إلى امتلاك سلطة مطلقة، مانحين نصيبًا منها للطبقة الأرستقراطية، ونصيبًا آخر للطبقات الوسطى الصاعدة، إذا ما اضطُروا إلى ذلك، أو كلما لاءمهم ذلك. وحدث أن تطورت الدولة بطرائق ومعدلات مختلفة في بلدان أوروبية كثيرة. فتكونت الدول المركزية جيدة التأسيس في كل من إنكلترا وفرنسا وإسبانيا في نهاية القرن السادس عشر، من دون ألمانيا وإيطاليا اللتين حققتا ذلك في القرن التاسع عشر (كانت بروسيا والنمسا دولتين قويتين، بحلول القرن الثامن عشر، وكانتا متنافستين حول مسألة توحيد ألمانيا، إلى أن حُلت في النهاية على يد بسمارك في عام 1870).

أخيرًا، هناك تطور العلم الحديث ابتداء من القرن السابع عشر (بما له من جذور مهمة في الفكرين اليوناني والإسلامي). وأعني هنا تطور الفَلك على يد كوبرنيكوس (Copernicus) وكبلر (Kepler)، وعلم الفيزياء النيوتوني، ومما يجب التشديد عليه هنا أيضًا، تطور التحليل الرياضي (calculus) على يد نيوتن ولايبنتز. فمن دون هذا التحليل، لم يكن لتطور الفيزياء أن يتحقق. فعلما الرياضيات والفيزياء مضى تطورهما جنبًا إلى جنب.

من المؤكد أن هذه التطورات الثلاثة تأثرت في ما بينها بطرائق مركبة، فأطلقت بذلك سلسلة هائلة من النتائج والمترتبات التي يستحيل تتبع تفصيلاتها، أو حتى فهمها (لنفكر، مثلًا، كيف أدت رغبة هنري الثامن - الحاكم المطلق - في وريث، إلى انطلاق حركة الإصلاح الإنكليزية).

2 - من المهم في هذا السياق أن نلاحظ هذا التناقض الحاصل مع العالم الكلاسيكي، في ما يتعلق بالدين. فمسيحية القرون الوسطى تمتعت بخمسة ملامح مهمة، غابت عن الديانة اليونانية: - كانت ديانة تسلطية (authoritative)، والسلطة فيها مؤسسية، مع وجود البابَوية، ومركزية وشبه مطلقة، على الرغم من تعرضها للتحديات في بعض الأحيان، مثلما حدث في الحقبة المجمعية [(43)]، خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر.

- كانت ديانة خلاص (salvation)، طريقًا لحياة أبدية. والخلاص يتطلب إيمانًا حقيقيًا بحسب تعاليم الكنيسة.

- ومن ثم، كانت ديانة مذهبية عقيدية (doctrinal)، ذات عقيدة توجِب الإيمانَ بها.

- وكانت ديانة كهنة/قساوسة (priests)، بيدهم سلطة حصرية لمنح سبل النعمة، وهم، في حد ذاتهم، عنصر لازم للخلاص.

- أخيرًا، كانت ديانة توسعية (expansionist)، أي ديانة دعوة (conversion) لم تعترف بحدود إقليمية لسلطتها، وتختصر العالم إلى كلٍّ واحد.
هكذا، بخلاف فلسفة الأخلاق الكلاسيكية، لا يمكن اعتبار فلسفة الأخلاق في عصر الكنيسة القروسطية، ناتجة من ممارسة العقل الحر المنضبط وحده. وهذا لا يعني القول بلامعقولية فلسفة الأخلاق في ذلك العصر، أو بأنها ليست حقيقية؛ بل كانت بالأحرى خاضعة لسلطة الكنيسة، ومارسها رجال الكهنوت (clergy) والنظم الدينية إلى حد كبير، بهدف تلبية حاجة الكنيسة العملية إلى لاهوت أخلاقي.
فضلًا عن ذلك، تستند جميع واجباتنا والتزاماتنا الأخلاقية إلى القانون السماوي، بحسب مذهب الكنيسة القروسطية؛ فهي كلها وليدة القوانين التي وضعها الله، خالقُنا جميعًا، وحافظُنا في كل لحظة، والذي نظل دومًا ملتزمين أمامه. فإذا كان الله العقلَ في كماله وتمامه، مثلما رأى توما الأكويني، تصبح هذه القوانين إملاءات، أو مقررات يمليها العقل الإلهي. ومن ثم تنتقل فكرة الإملاء - أو الأمر الصادر عن عقل ما يحدد واجباتنا والتزاماتنا - من المسيحية إلى فلسفة الأخلاق الحديثة. في المقابل، إذا تناولنا رؤية أحد المؤمنين بالإرادوية (voluntarist) [(44)] - عند سكوتوس [(45)] (John Duns Scotus) ووليام الأوكامي (William of Ockham) على سبيل المثال - نجد هذه الإملاءات نابعة من الإرادة الإلهية. كما نجد هذه الرؤى عند سواريز (Francisco Suárez) وبيلارمين (Robert Bellarmine)، ومولينا (Luis de Molina)، وغيرهم من علماء الكلام [(46)] (scholastic)، كما نجده عند الكتّاب البروتستانت أمثال غروتيوس (Hugo Grotius) وبوفندورف (Samuel von Pufendorf) ولوك.
بالتالي، ارتبط مفهوم الالتزام في القرن السابع عشر بفكرة القانون الطبيعي إلى حد بعيد، أو بالقانون الإلهي. هذا القانون الموجه إلينا من لدن الله خالقنا، وصاحب السلطة الشرعية علينا. بهذا المعنى، الالتزام إذًا هو إملاء العقل الإلهي، أو من لدن الإرادة السماوية. وعلينا الانصياع في الحالتين تحت طائلة العقوبات. وبينما يملك القانون وحده أمرَنا باتباع ما يناسب مصلحتنا ومصلحة المجتمع الإنساني، فإن الوفاء بالالتزام هنا لا يكون بدافع من رغبتنا في التصرف الصالح، بل لأن هذا القانون مفروض من الله، وفي اتباعنا إياه طاعة لسلطته [(47)].
3 - كانت لحركة الإصلاح نتائج هائلة. فكي نفهم الأسباب والعوامل التي أدت إلى تلك النتائج، علينا أن نسأل: ما معنى أن تتفتت ديانة تسلطية وخَلاصية وتوسعية كالمسيحية القروسطية. حتمًا يعني هذا ظهور ديانات منافسة تسلطية وخلاصية داخل المجتمع نفسه، تختلف على نحو ما عن الديانة الأصلية التي انسلخت عنها، بعدما بقيت لمدة محددة تحمل الكثير من ملامحها. على سبيل المثال، كان لوثر وكالفن على الجمود العقائدي وعدم التسامح إياهما اللذين كانت عليهما الكنيسة. ومن ثم كان وقتًا عصيبًا ذلك الذي عليك أن تقرر

فيه ما إذا كنت ستصبح بروتستانتيًا أم ستظل كاثوليكيًا. فبمجرد أن تتشظى الديانة الأصلية، يصير السؤال: أي ديانة إذًا ستقود إلى الخلاص؟

دعونا ننحي جانبًا الجدال حول التسامح - وهو أحد الأصول التاريخية لليبرالية - وحول الجهود الرامية إلى وضع حدود دستورية على ملوك وأسياد الدول القومية (أو الدول الأمم (nation-states))، وهذا أصل ثانٍ من أصول الليبرالية، وذلك لارتباط هذين الأصلين بالفلسفة السياسية. لكن علينا أن نقر بأن قضايا كبيرة قابعة في خلفية جوانب كثيرة من فلسفة الأخلاق في تلك الحقبة. فقد فتحت حركة الإصلاح الأبواب لصراعات الحروب الدينية المريرة، وهذا ما لم يمر به اليونانيون. وببساطة لم تكن القضية المثارة هي «كيف نعيش؟» التي شغلت اليونانيين القدماء، بل كيف يمكن المرء أن يعيش مع أناسٍ من ديانة سلطوية وخلاصية مختلفة. كان هذا سؤالًا جديدًا فرض بحدة سؤالًا آخر عن كيف كان من الممكن أصلًا تحقيق مجتمع إنساني في ظل تلك الظروف.

## §4 - مشكلات فلسفة الأخلاق الحديثة

1 - أعتقد أن فلسفة الأخلاق في حقبتنا - مثلما كانت في حقبة اليونانيين - تأثرت في عمقها بالوضع الديني والثقافي الذي تطورت في إطاره، والذي تمثل في حالتنا بالأوضاع المترتبة على حركة الإصلاح. فبحلول القرن الثامن عشر، راود الأملُ كثيرًا من الكتاب الرواد في تأسيس معرفة أخلاقية مستقلة عن سلطة الكنيسة، تسود بين العاقلين الواعين من عامة الناس. وعندما تحقق لهم هذا، أرادوا أن يطوروا مجموعة كاملة من المفاهيم والمبادئ يمكن في ضوئها تمييز خصائص الاستقلال والمسؤولية [(48)].

تفصيلًا لهذه الجزئية، أصبح لدينا - من ناحية - رؤية الكنيسة التقليدية، ومؤداها أنه لا يمكننا جميعًا - في غياب الوحي الإلهي - أن نعرف مبادئ الصواب والخطأ التي ننصاع بموجبها، والتي تحدد واجباتنا والتزاماتنا. حتى لو استطاع بعضنا معرفتها، فلا يستطيع جميعنا ذلك، ولا يمكننا جميعًا التفكر في تبعاتها. ومن ثم على عامة الناس أن يتلقوا التعاليم من الصفوة (الذين قد يكونون الكهنوت)، بل ويُجبَرون على الانصياع لهم، بفعل التهديد بألوان العقاب. من ناحية أخرى، لدينا أيضًا الرؤية الأكثر تواؤمًا مع الجانب الراديكالي من البروتستانتية، بفكرتها حول كهانة جميع المؤمنين، ورفض أي سلطة كنسية مفروضة بين الله والمؤمن. وهذه الرؤية تقول إن المبادئ والمفاهيم الأخلاقية متاحة للأسوياء العاقلين عمومًا؛ وهذا ما فسرته المدارس بطرائق مختلفة. ومن ثم، نحن نملك القدرة الكاملة على معرفة واجباتنا والتزاماتنا الأخلاقية، وكذلك القدرة الكاملة على التحفز لإنجازها.

| مدرسة القانون الطبيعي<br>□ (The School of Natural Law)<br>فرنسيسكو سواريز: 1548-1617 | الخط الألماني<br>غوتريد □ (The German Line)<br>فيلهلم لايبنتز: 1646-1716 |
|---|---|

| | |
|---|---|
| On Law and God the Lawgiver: 1612<br> هوغو غروتيوس: 1645-1583<br>On the Law of War and Peace: 1625<br> صامويل بوفندورف: 1688-1632<br>On the Law of Nature and of Nations: 1672<br>An Essay Concerning the Understanding: 1690<br>The Reasonableness of Christianity: 1695 | مقالة في الميتافيزيقا: 1686<br>نظرية العدالة الإلهية: 1710<br> كريستيان فولف: 1754-1679<br>Vernünftige Gedanken von Menschen Tun und Lassen: 1720<br> كريستيان أوغست كروسيوس: 1775-1715 |
| | Anweisung vernunfig zu Leben: 1774<br> إيمانويل كانط: 1804-1724<br>أسس ميتافيزيقا الأخلاق: 1785<br>نقد العقل العملي: 1788<br> جورج فيلهلم فريدريش هيغل: 1831-1770<br>أصول فلسفة الحق: 1821 |
| مدرسة الحس الأخلاقي<br>(The Moral Sense School)  أنتوني آشلي - كوبر (إيرل شافتسبيري الثالث): 1713-1671<br>An Inquiry Concerning Virtue or Merit: 1711<br> فرنسيس هاتشسون: 1746-1694<br>An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue: 1725<br> جوزف بتلر: 1752-1692<br>Fifteen Sermons: 1726<br> ديفيد هيوم: 1776-1711<br>رسالة في الطبيعة البشرية: 1739-1740<br>بحث في مبادئ الأخلاق: 1751 | الحدسيون العقلانيون<br>(The Rational Intuitionists) <br>صامويل كلارك: 1729-1675<br>A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion: 1705<br> ريتشارد برايس: 1791-1723<br>A Review of the Principal Questions of Morals: 1758<br> توماس ريد: 1796-1710<br>Essays on the Active Power of the Human Mind: 1788 |

2 - في المقارنة المذكورة في الفقرة السابقة، يمكننا التمييز بين أسئلة ثلاثة: الأول: هل النظام الأخلاقي المطلوب منا مستمد من مصدر خارجي؟ أم أنه،

على نحو ما، ينبع من الطبيعة البشرية (كالعقل أو الشعور أو كليهما)، ومن متطلبات عيشنا معًا في المجتمع؟
الثاني: هل المعرفة - أو الوعي - بالطريقة الواجب علينا التصرف بها، متاحة لبعضنا فحسب، أم لقلة (لنقل طبقة الكهنوت)، أم أنها متاحة لكل من يتحلى طبيعيًا بالتعقل والوعي؟
الثالث: هل الانصياع للمتطلبات الأخلاقية بدافع من سبب خارجي، سواء بالإجبار أو بالإقناع، أمر حتمي؟ أم أن طبيعتنا البشرية فيها من الدوافع الذاتية ما يكفي لإرشادنا إلى التصرف كما ينبغي، من دون الحاجة إلى دوافع خارجية ؟(49)

بالطبع، تُعدّ المصطلحات والعبارات التي أستخدمها هنا غامضة وملتبسة. فمن غير الواضح ما تعنيه مصطلحات وعبارات مثل: «دافع خارجي»، أو «الطبيعة البشرية نفسها»، أو «شخص يتحلى طبيعيًا بالتعقل والوعي»، وما شابه. هذه العبارات تكتسب معناها من كيفية تفسيرها أو رفضها في تراث فلسفة الأخلاق وتقاليدها بأنواعها المختلفة، تلك التي تتطور في الحقبة الحديثة على نحو ما سنراه في الوقت المناسب، عند تمحيصنا في نصوص بعينها.
من هنا أرى أن تراث فلسفة الأخلاق يمثل عائلة من التقاليد قائمة في ذاتها، مثلها في ذلك مثل تقاليد القانون الطبيعي، ومدارس الحس الأخلاقي والحدسية العقلانية والنفعية. وما يجعل هذه التقاليد جزءًا من تراث واحد شامل هو استخدامها مجموعة مفردات ومصطلحات مفهومة على نحو شائع. فضلًا عن ذلك، إنها تجيب عن رؤى وحجج أخرى وتتكيف معها. ومن ثم يعد التبادل في ما بين هذه الرؤى مناقشة منطقية تؤدي إلى مزيد من التطور.
3 - بالنظر إلى الأسئلة الثلاثة السابقة، ينبغي ملاحظة أن كتّاب تلك الحقبة اتفقوا، بشكل أو بآخر، على تحديد الصواب من الخطأ والصالح من الطالح، وأنهم لا يختلفون في ما بينهم على مضمون الأخلاق، أو على حقيقة مبادئها الأولى المتصلة بالحقوق والواجبات والالتزامات، وهلم جرا. ولم يساور أحدهم الشك في ضرورة احترام المِلكية؛ فجميعهم أكدوا فضائل الوفاء بالوعود والعهود، والصدقية والإحسان وعمل الخير، وغيرها. ولم تكن لديهم مشكلة في مضمون الأخلاق، بل في أساسها؛ أي كيف يمكننا معرفة الأخلاق، ونكون مدفوعين إلى التصرف من خلالها. لذلك اختُبرت أسئلة أخلاقية بعينها، لإلقاء الضوء على مسائل كهذه. وهنا نجد أن مدرسة الحس الأخلاقي لدى شافتسبيري (Shaftesbury) وبتلر وهاتشسون (Hutcheson) تقدم إجابة، فيما الحدسيون العقلانيون، مثل كلارك (Clarke) وبرايس (Price) وريد لديهم إجابة ثانية، ولايبنتز وكروسيوس (Crusius) لديهم إجابة ثالثة.
بالعودة مجددًا إلى الأسئلة الثلاثة السابقة، نجد أن هيوم وكانط يؤكدان، بطرائق مختلفة وفي كل مرة، البديل الثاني؛ أي اعتقادهما أن النظام الأخلاقي ينبع من داخِل الطبيعة الإنسانية ذاتها، ومن مُوجِبات عيشنا

المشترك، وأن المعرفة أو الوعي بما يجب علينا فعله أمر متاح لكلَ من يتحلى طبيعيًا بالعقلانية والوعي. أخيرًا، يعتقدان أن لدينا - بحكم تكويننا وطبيعتنا - ما يكفي من الدوافع التي تقودنا إلى التصرف على نحو سليم، من دون الحاجة إلى إملاءات خارجية، حتى في أبسط صورها، كثواب أو عقاب من الرب أو الدولة. الواقع أن هيوم وكانط متقاربان بخصوص ما يمكننا فهمه من الرؤية القائلة إن قلة من الناس هم وحدهم من يمكنهم امتلاك المعرفة الأخلاقية، وأن معظمهم يجب دفعه إلى فعل الصواب بواسطة تلك العقوبات [(50)].

## 5§ - العلاقة بين الدين والعلم

1 - كلٌّ وفق طريقته، يهتم الكتّاب محل الدراسة ببحث العلاقة بين العلم الحديث والمسيحية والمعتقدات الأخلاقية المقبولة. والمقصود هنا بالعلم الحديث، مثلما ذكرت آنفًا، الفيزياء النيوتونية (Newtonian physics). حيث صح كان السؤال: كيف يمكن فهم اكتشافات كوبرنيكوس وغاليلي ونيوتن وهايغنس (Christiaan Huygens) وغيرهم، في علاقتهم بالدين والأخلاق؟

هذا السؤال يجيب عنه كل من سبينوزا ولايبنتز وكانط بطرائق مختلفة، لكنهم يواجهون مشكلة مشتركة. فطريقة سبينوزا تعد، من بعض النواحي، الطريقة الأكثر راديكالية بين الفلاسفة الثلاثة؛ إذ إنها تدمج مذهب الواحدية [(51)] (pantheism) عنده بين كل من الرؤية العلمية الجديدة والرؤية الحتمية للعالم، وفي الوقت نفسه يحافظ على عناصر مهمة من عقيدة دينية (لكنها بدعة). وهذه وجهة نظر لا يمكن أن يتقبلها لايبنتز وكانط. فهما يتوخيان الحذر من السقوط في السبينوزية (Spinozism)، مثلما سموها؛ باعتبارها شيئًا لا بد من تجنبه بأي ثمن (تمامًا مثلما كان تجنب السقوط في الهوبزية (Hobbism) ضرورة، في أواخر القرن السابع عشر). وكان لايبنتز - على وجه الخصوص - قلِقًا حيال ذلك، واعتقد بعض المفكرين أنه لم ينجح في تجنب السبينوزية، وأن ثمة عناصر سبينوزية عميقة طاولت رؤيته.

من بين الكتّاب الذين ندرسهم، يعتبر لايبنتز المحافظ الكبير، بكل ما تحمله الكلمتان من معنى. فهو يقبل المسيحية التقليدية المحافظة (الأرثوذكسية) ورؤيتها الأخلاقية، قبولًا كاملًا، وفي الوقت نفسه يواجه - وفي الواقع يساهم - في العلم الجديد في عصره ويبرع فيه، مستفيدًا منه في لاهوته الفلسفي. وهو محافظ عظيم على طريقة الأكويني في القرن الثالث عشر، عندما واجه الأخير الأرسطية الجديدة، وطوّعها لأهدافه وأغراضه الخاصة في رائعته الخلاصة اللاهوتية (*Summa Theologica*) التي تضمنت تلخيصه اللاهوت المسيحي. بالمثل، يدمج لايبنتز العلم الحديث باللاهوت الفلسفي التقليدي، ساعيًا عبر هذه المنظومة الموسعة والمنقحة إلى حل المشكلات العالقة كافة. فهو، على سبيل المثال، يستخدم العلم الجديد في تعريفه الحقيقة، وفي تمييزه بين الحقائق الضرورية والعَرَضية، وفي تناوله الإرادة الحرة، ومعرفة الرب

المسبقة، وفي الدفاع عن عدالة الرب في كتابه العدالة الإلهية [52] (*Theodicy*).
ومن وجهة نظرنا، تعد فلسفة الأخلاق عند لايبنتز- الكمالية الميتافيزيقية (metaphysical perfectionism)، كما أسميها - أقل أصالة مما هي عليه عند الآخرين، لكنها تمثل مذهبًا مهمًا، وتعليميًا على وجه الخصوص، عند مقارنتها بمذهبي هيوم وكانط.
2 - في ما يتعلق باهتمام الكتاب محل الدراسة بالعلاقة بين العلم الحديث والدين، يمثل هيوم استثناءً؛ فهو مختلف بالفعل، كونه يحاول تصريف أموره من دون الرب على النحو الوارد في الدين. فهو يؤمن بخالق الطبيعة (Author of Nature)؛ لكن ذاك الخالق ليس هو الرب في المسيحية، وليس المقصود بالصلاة أو العبادة. على النقيض من ذلك، قدم سبينوزا رؤيته للواحدية، وهي بالتأكيد رؤية دينية، لكنها مختلفة تمامًا عن الصراطية (الأرثوذكسية) المسيحية واليهودية. أما هيوم، فيقدم رؤيته من دون رب الديانة من الأساس، وهو يفعل ذلك بغير رثاء أو شعور بالخسارة. ومن سماته المعروفة عدم حاجته إلى الدين، ويقينه من أن ضرر المعتقد الديني أكثر من نفعه؛ لأنه يمارس على الفلسفة تأثيرًا مفسدًا، وسيئًا على الفطرة الأخلاقية للمرء. ويرى هيوم أن من أجود استخدامات الفلسفة ميلها إلى جعل مشاعرنا معتدلة، وتجنيبنا الإفراط في الآراء التي تعطل مسار نزعاتنا الطبيعية. يقول [53]: «عمومًا، إن أخطاء الدين خطرة. أما أخطاء الفلسفة فهي سخيفة فحسب».
في كتابه بحث في مبادئ الأخلاق (*Enquiry Concerning the Principles of Morals*)، كانت لهيوم وقفة قاسية مع الفضائل المسيحية، حيث جادل بأن كل صفة مفيدة أو مقبولة لدى الإنسان، وموجودة في حياتنا المشتركة، مسموح لها أن تكون جزءًا من الجدارة الشخصية بحسن الخلق. أما عندما يكون «حكمنا على الأشياء من واقع سببها الطبيعي غير المُغرض، من دون المظاهر الجذابة الخادعة للدين الكاذب والخرافات»، فلن نكون في حاجة إلى تسمية صفات أخرى فضائلَ. من هنا أدرج هيوم قائمة سماها «الفضائل الرهبانية [...] من قبيل: تبتل، صوم، توبة، تنسك، نكران الذات، تواضع، سكينة [و] عزلة». وقال عنها إنها صفات يرفضها العقلاء، لأنها لا تخدم أي غرض: لا تحقق تقدمًا لحظ أي امرئ في العالم، ولا تجعلنا أعضاء أفضل في المجتمع؛ بل تجعلنا أقل استمتاعًا بصحبة الآخرين، وتُضعف طاقة التمتع بالذات. إذًا تلك الفضائل الرهبانية هي في الواقع رذائل، بحكم ذلك التأثير. ثم يخلص هيوم قائلًا: «إن متحمسًا أرعنَ كئيبًا، ربما ينال مكانًا في مفكرة الزمن بعد موته. لكن في محياه، قلما اعترفت به الألفة والمجتمع، إلا في نطاق من هم على شاكلته من الهذاة الكئيبين» [54].
أتخيل أنه فيما تبدو وجهة نظر هيوم غير متدينة البتة (بالمعنى التقليدي للكلمة)، فإنه كان دائمًا يعي ما في رؤيته من عدم التدين. وهو في اسكتلندا التي تدين بالمذهب الكالفِني، لم يكن باستطاعته أن يتغير؛ على الرغم من كونه على وعي تام بأنه يمضي قُدُمًا ضِد ما يحيط به من ثقافِة. بهذا المعنى،

تعد رؤيته علمانية بالنية. فهو تربى في أسرة كالفِنية من نبلاء أراضي السهول، وهجر الدين الذي علموه إياه وهو في سن مبكرة (حوالى الثانية عشرة؟). وكان هذا أحد حلول مشكلة ذلك العصر.

3 - تدعيمًا لما كنت أقوله، لاحظوا أننا غالبًا ما نشعر في الوقت الحالي بالحاجة إلى تأملات في فلسفة الأخلاق في ضوء الاختلافات العميقة، والتنوع الهائل للآراء في مجتمعنا الديمقراطي التعددي. ولا شك في أن هذه الاختلافات تمتد إلى المجال السياسي عندما نصوت، مثلًا، على تشريع ما يؤثر فينا جميعًا. ومن ثم تكون مهمتنا الإمساك بأساس عمومي ما للفهم المتبادل، وبلورته. لكن هيوم لا يرى المشكلة على هذا النحو (ولا كما يراها كانط).

لا ينبثق شك هيوم في الأخلاق من كونه عالقًا بتنوع الأحكام الأخلاقية للجنس البشري. فهو كما أشرت، يعتقد أن الناس يتفقون طبيعيًا - بشكل أو آخر - في أحكامهم الأخلاقية، ويعتبرون صفات الشخصية نفسها فضائل أو رذائل. لكن الحماسة إلى الدين والخرافات هي ما تؤدي بالأحرى إلى الاختلافات، علاوة على مفاسد السلطة السياسية. فضلًا عن أن الشك الأخلاقي لا يقوم، عند هيوم، على التناقض المزعوم بين الأحكام الأخلاقية وأحكام العلم، فرؤيته ليست رؤية حديثة أنموذجية (هي في الأغلب وضعية)، مفادها أن العلم عقلاني، وينهض على دليل واضح، بينما الأخلاق غير عقلانية (أو غير منطقية)، فهي ببساطة تعبير عن مشاعر ومصلحة. إنه يعتقد، وللتأكيد (كما نناقش لاحقًا)، أن الفروق الأخلاقية لا تقوم على العقل. وفي ملاحظة شهيرة ومستفزة ومبالغ فيها، يقول: «يكون العقل، ويجب أن يكون، عبدَ الانفعالات فحسب» [55]. لكنْ ثمة شيء صحيح، وهو موازٍ لهذا التصور عن العلم، كما يعتقد هيوم: فمذهب الشك عنده يمتد إلى العقل، وإلى الفهم والحواس. فالشك الأخلاقي عنده جزء مما سأسميه «مذهب الإيمان بالطبيعة» (fideism of nature).

هنا، كما سأخبركم باختصار في المحاضرة المقبلة، يعتقد هيوم أن العقل والفهم عندما يعملان بطريقتهما من دون التأثير الملطف للعادة والمخيلة - أي بواسطة مبادئ طبيعتنا الحميدة - فإنهما يدمران نفسيهما. فنحن لحسن الحظ، وخارج مجال الدراسة، لا يمكننا العيش وفقًا لما ينجم من شك، بل حتمًا نتصرف بدافع من معتقداتنا الطبيعية التي تتولد عن العادة والمخيلة. وهيوم يزاول تأملاته الشكية - أي الفلسفة - لأننا عندما نترك دراستنا لا تعود معتقداتنا جميعها إلينا؛ تحديدًا، فإن تعصباتنا وخرافاتنا (معتقداتنا الدينية التقليدية) لا تعود، ونكون أفضل أخلاقيًا وأكثر سعادة. المسألة هنا، إذًا، أن مذهب الشك عند هيوم - والشك الأخلاقي جزء منه - ينتمي إلى مذهب الشك بوصفه جزءًا من نهج للحياة يراه هيوم بوضوح تام في تضاد مع نهج الدين التقليدي. هكذا، لا يتخلى هيوم ببساطة عن الدين؛ إذ لديه طريقة للحياة تحل محله. وهو، كما يبدو، لم يتخل عنها مطلقًا وكانت تناسبه تمامًا.

## 6§ - رأي كانط في العلم والدين

1 - كل من هيوم وسبينوزا يتبنيان إذًا حلًا راديكاليًا لمشكلة العلاقة بين العلم الحديث والدين التقليدي، والمعتقدات الأخلاقية المسلم بها. أما كانط، فيتحفظ على حل هيوم، وهو وربما أكثر تحفظًا على حل سبينوزا. وفي ما يتعلق بالنقاط التي أشرت إليها للتو، نجد فيها نوعًا من التشابه بين كانط وهيوم. فكانط ليس منزعجًا هو أيضًا من تنوع أحكامنا الأخلاقية والصراعات في ما بينها؛ إذا يفترض أن ما يسميه «العقل البشري المشترك» (gemein Menschenvernunft)، يحكم بالطريقة نفسها في الأغلب؛ حتى الفيلسوف يمكن ألا تكون لديه مبادئ (أخلاقية) مختلفة عن تلك التي يحملها عقل الرجل العادي [(56)].

مرة أخرى، يقف العلم والأخلاق عند كانط وهيوم على قدم المساواة: فهما عند هيوم يتضمنان صيغًا وأشكالًا من الإحساس والشعور، وعند كانط يتضمنان صيغًا من العقل، بعضها نظري، وبعضها الآخر عقل عملي (محض). وهذا يتعارض بالطبع بصورة أساسية مع مذهب الشك عند هيوم. لكن النقطة المراد إبرازها هنا هي أن كانط - وفي تضاد مع الرؤى الوضعية المنطقية الحديثة لحلقة فيينا [(57)] على سبيل المثال، والتي تعد العلم عقلانيًا على خلاف الأخلاق - لا يرفع، مثل هيوم، العلم إلى مكانة المحدد للفكر والحكم الأخلاقي. وطريقة كانط في التوفيق بين العلم والدين التقليدي والمعتقدات الأخلاقية المقبولة، تتعارض في الأساس مع طريقة هيوم. فالحل الذي جربه [كانط] نجده في ثلاثيته النقدية [(58)]، وقد دعمه بكتاباته المختلفة في فلسفة الأخلاق. لن أحاول اليوم وصف خصائص هذا الحل، لكنني سأعلق على الموضوعات الثلاثة التي سندرسها في فلسفة الأخلاق عند كانط.

2 - حين نبدأ بتناول الأمر المطلق، على نحو ما ورد في كتاب كانط أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ستلاحظون بداية أن هذا العمل القصير هو أحد الأجزاء الثلاثة من دراستنا لكانط. وفي هذا السياق يعد كتاب الأسس مهمًا بالتأكيد، لكنه لا يسمح بالتفسير المناسب لمذهب الأخلاق عند كانط بكامله. فكتاب الأسس يتناول قانون الأخلاق بالتحليل، عبر تطوير «مفهوم الأخلاق» ضمنًا في أحكامنا الأخلاقية المنبثقة من الفطرة السليمة. ومثلما يقول كانط، فإن الفصل الثاني مثله مثل الفصل الأول «مجرد فصل تحليلي» [(59)]. وما يعنيه بقوله هذا، أنه لا تزال هناك حاجة إلى إظهار أن القانون الأخلاقي يحتوي «واقعًا موضوعيًا»؛ أي إنه ليس مجرد مفهوم نظري، بل يمكن تطبيقه في الواقع. لكن كانط في الفصل الثالث من الأسس، لا يحاول إيضاح ذلك، بل أعتقد أنه يتخلى لاحقًا عن هذا النوع من المجادلة التي يتبعها في ذلك الفصل، ويضعها بدلًا من ذلك ضمن النقد الثاني [(60)] مع مذهبه في الحقيقة العقلية: تلك

الحقيقة التي تبرز الواقع الموضوعي للقانون الأخلاقي. ومن ثم يتمثل موضوعنا الثاني في تتبع ما تصل إليه هذه الحقيقة.

أما الموضوع الثالث الخاص بالإيمان العملي، فيمكن تفسيره في الأغلب على النحو الآتي: يُعنى كانط دائمًا بالعقل البشري بوصفه أحد أشكال الوعي الذاتي الإنساني؛ ففي نقد العقل المحض، يكتسب الوعي الذاتي لشخص ما معرفة عن أشياء محددة، ويبحث نظام الطبيعة. وفي نقد العقل العملي، يكون الوعي الذاتي للشخص مشاورًا وفاعلًا في إنتاج موضوعات وفقًا لتصور ما عن الموضوعات. وإلى جانب توضيحه مضمون قانون الأخلاق توضيحًا تحليليًا واستعراضه واقعه الموضوعي، يعتقد كانط أنه يجب علينا أيضًا أن نختبر ثلاثة معتقدات نعتبرها مسلماتٍ، وهي الحرية والله والخلود. وحول طبيعة هذه المعتقدات، وكونها لازمة لوعينا الذاتي الأخلاقي بحسب كانط، يدور جزء آخر من موضوعنا الثالث.

الجزء الآخر من موضوعنا الثالث يتعلق بـ «وحدة العقل» و«صدارة ما هو عملي» في تشكيل العقل. ويتناول هذا الجزء أسئلة في الكيفية التي يتناغم بها كلٌ من وجهتي النظر العملية والنظرية، وكيف تكون المطالب المشروعة لجميع أشكال العقل مضبوطة بطريقة معقولة (وبالطبع متسقة). يعتقد كانط أنه لا يوجد في الأساس سوى عقل واحد، يصدر أفكارًا ومبادئ مختلفة بحسب استعماله: سواء في ما يخص المعرفة بأشياء معطاة، أو في ما يخص إنتاج أشياء بحسب تصور ما عن تلك الأشياء [(61)]. هذا هو مذهب كانط في وحدة العقل. وتعد صدارة ما هو عملي، أحد جوانب هذه الوحدة: تقودنا مناقشة هذا الأمر إلى فكرة الفلسفة بوصفها دفاعًا. فكانط، مثله مثل لايبنتز، يريد التوفيق بين العلم والإيمان العملي، للدفاع عن كل منهما ضد الآخر.

في المحصلة، آمل أن أغطي الأجزاء الثلاثة الرئيسة لفلسفة الأخلاق عند كانط، وأن أنظر في كيفية ارتباط وجهة نظر العقل العملي بوجهة نظر العقل النظري. وكذلك للخروج بتصور متماسك عن العقل الكلي. وأعتقد أن التركيز المكثف على كتاب الأسس، يضفي غموضًا على أهمية رؤية كانط لتلك الأسئلة الأكبر، ولدراستنا لها، فيما التفصيلات الدقيقة للأمر المطلق ليست ذات أهمية تذكر. وما دام تناولنا الأمر المطلق يفي بشروط معينة، فإنه يمكن أن يخدمنا في تصوير المذهب الخاص بالحقيقة العقلية، ووحدة العقل، وصدارة العقل العملي، والتي تأخذنا إلى مركز القلب من فلسفة كانط النقدية.

## §7 - في دراسة النصوص التاريخية

1 - لو قلنا: (أ) إننا نرى الفلسفة بوصفها محددة بمجموعة من المشكلات أو الأسئلة (التي ربما تزيد بمرور الوقت) على قدر من الثبات؛ وإذا اتفقنا (ب) على معايير ما نقرر وفقها متى يكون حل هذه المشكلات مُرضيًا؛ وإذا رأينا (ج) أنفسنا ونحن نحقق تقدمًا مطّردًا على مر الزمن في حل تلك المشكلات؛

وقتئذ يكون لدينا القليل من الاهتمام الفلسفي بتاريخ الفلسفة. وأقول اهتمامًا فلسفيًا، لأننا قد نولي اهتمامًا بالمعرفة عن شخصيات عظيمة في الفلسفة، تمامًا مثلما يولي علماء الرياضيات اهتمامًا بالمعرفة عن غاوس (Carl Gauss)، وريمان (Bernhard Riemann)، واهتمام الفيزيائيين بنيوتن وأينشتاين. لكننا لن نفترض أن دراسة هذه الشخصيات ستساعدنا كثيرًا الآن في حل مشكلاتنا، على الرغم من أننا بطبيعة الحال قد نعول على ذلك. وجدير بنا أن نظل نقرأ عن تاريخ الموضوع احتفاءً بتقدم نحرزه، ورغبة في التحلي بشجاعة الاستمرار، وأيضًا لإضفاء الشرف المستحَق على من صنعوا التقدم الفلسفي بوصفه أمرًا لازمًا وأساسًا لتدعيم الفلسفة وتشجيعها كمشروع جماعي مستمر. وإلا لما كان ما ذكر كله لازمًا للتأمل الفلسفي نفسه.

لكن ما يظل موضع خلاف هو فكرة أن الفلسفة محددة بواسطة مجموعة ثابتة من المشكلات، بمعايير متفق عليها لتقرير متى تكون محلولة، وفكرة أن هناك معنى واضحًا لأي تقدم تحقق، ومدى ما توصل إليه مذهب راسخ ومعروف. حتى لو كانت هناك مجموعة من المشكلات والإجابات الفلسفية الثابتة نوعًا ما - تميزها بالكاد موضوعاتها البارزة - فإن هذه المشكلات والإجابات ستتخذ مرمًى مختلفًا، بحسب منظومة الفكر العامة التي يقارب في إطارها كاتب ما. فمنظومة الفكر هذه تفرض متطلباتها الخاصة بشأن الحلول المقبولة للمشكلات التي يُزعم أنها مشكلات قياسية (standard problems)، ومن ثم لن تكون هناك معايير متفق عليها للتقدم الفلسفي، ما دامت هناك منظومات متنوعة من الفكر الفلسفي، كما هي الحال الآن؛ ذلك أن إحدى فوائد دراسة النصوص التاريخية، ومحاولة استخلاص معنى كلي من رؤية الكاتب، هي أن نصبح قادرين على رؤية كيفية اتخاذ المسائل الفلسفية مرمًى مختلفًا، بل وحقيقة أن تتشكل بفعلها منظومة الفكر التي تطرح من خلالها هذه الأسئلة. وهذا أمر تنويري، ليس في حد ذاته فحسب لكونه يكشف لنا عن أشكال مختلفة من الفكر الفلسفي، بل لأنه يحثنا على النظر، عبر المقارنة، في منظومة فكرنا نحن، والتي ربما لا تزال ضمنية وفي طور التوضيح والبلورة، والتي من خلالها نطرح الآن أسئلتنا. وهذا التوضيح الذاتي إنما يساعدنا في تقرير أي المسائل نريد بالفعل أن نحلها، وأيها يمكننا بمعقولية أن نتوقع حلها، وغير ذلك كثير.

2 - يصعب الحديث بمعقولية عن هذه القضايا، في حال حملها على وجه الإجمال، ومن دون توضيح وجهة نظر ما بضرب أمثلة عليها. لذا لن أسلك مسلك العمومية هذا. فكلما تقدمنا في الدراسة، نظرنا بتمعن في مدى تأثير الخلفية الفكرية للكاتب وهدفه الأساس، على طريقة طرح الأسئلة، وعلى الأسباب التي تجعل الناس مهمومين بمثل هذه الأسئلة في المقام الأول. وسبق أن أشرت إلى أن اهتمام هيوم ولايبنتز وكانط بفلسفة الأخلاق يعود

لأسباب مختلفة تمامًا عن أسبابنا نحن. لكن استعراض هذا الاختلاف بطريقة مقنعة، يرتبط بالدخول في تفصيلات، نتناولها لاحقًا.
توضيح نهائي: سأحاول اقتراح تفسير عام لكل من هؤلاء الكتاب المدروسين هنا. وفيما أحاول ذلك، فإن أفضل ما يمكنني فعله في هذا السياق هو ألا أعتقد - ولو للحظة - أن تفسيراتي صحيحة؛ من المؤكد أن ثمة تفسيرات أخرى ممكنة، وبعضها قد يكون أفضل مما لدي، لكنني لا أعرفها. لذلك فإن جزءًا من روعة الأعمال التي ندرسها يكمن في تنوع الطريقة التي يمكن أن تحاورنا بها، وعمقها. وليست لدي أدنى رغبة في التدخل في ما تفعله هذه الأعمال بقرائها. وإذا كنت أقدم تفسيرًا، فهو محاولة مني للإضاءة على خلفية المنظومة الفكرية للكاتب، ولتشجيعكم للعمل على تقديم تفسير أنجع من تفسيري، وأفضل منه لاحتوائه على ملامح أكثر من النص، وتقديمه معنى أفضل للعمل بمجمله.

(35) الإبيقورية (Epicureanism) أو المذهب الإبيقوري، يُنسب إلى إبيقور (Epicurus) (340-270 ق.م): فيلسوف يوناني كان له، ومن تبعه من تلاميذه، نظرية في الطبيعة، مفادها إرجاع كل شيء في عالمنا إلى ذرات. إلا أن جُل اهتمامهم انصرف أساسًا إلى الأخلاق، وقالوا فيها: إن أساسها اللذة، واللذة هي هدف الإنسان في حياته. واللذة ليست مقصورة على اللذة الجسدية، بل تسمو عليها اللذة العقلية. وليس الأمر بالسعي إلى اللذة الوقتية، بل قد يكون بالعمل على منع الألم. وخير اللذات هدوء البال، وطمأنينة النفس. وهدوء البال بدوره يتحقق بالحد من الرغبات والحاجات، والبساطة والاعتدال في العيش. (المترجم) (36) الرواقيون، الرواقية (Stoicism): دعاة مدرسة فلسفية انتشرت في إطار الثقافة اليونانية، في القرن الرابع قبل الميلاد، تحت تأثير الأفكار التي تدعو إلى المواطنة الشاملة، وتحت تأثير الأفكار ذات النزعة الفردية، وتحت تأثير التطورات التقنية التي فرضها التوسع في المعرفة الرياضية. وكان زينون (490-430 ق.م) وكريسيبوس (280-204 ق.م) أكبر دعاتها البارزين في القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد. وفي سياق علم الأخلاق، موضوعنا، رأوا أن المنطق هو السور، والفيزياء هي التربة الخصبة، والأخلاق هي ثمرتها. (المترجم) (37) ميشيل دو مونتين (Michel de Montaigne) (1533-1592): أحد أكثر الكتاب الفرنسيين تأثيرًا في عصر النهضة الفرنسي، ورائد المقالة الحديثة في أوروبا. كان يقلد عادة اليونانيين والكلاسيكيين في رصف الحِكم والأمثال في ثوب مسجوع، وتأثر كثيرًا بكتابات أرسطو. (المترجم) (38) Henry Sidgwick, *Methods*, 7th ed. (London, 1907), pp. 105-106.

(39) فيدا (Veda) الكتاب المقدس للديانة الهندوسية يقع في 800 مجلد تقريبًا، تم تأليفه طوال ألف سنة وقيل ثلاثة آلاف سنة، وهي النصوص المقدسة من الترانيم والتراتيل لدى الآريين الهنود لتكريم الآلهة. والكتاب مقسم إلى أربعة أجزاء ضخمة، نذكر منها الرامايانا الذي يتحدث عن نشأة الآلهة وأساطيرها وعن الكون، والمانوسمرتي الذي يتحدث عن حقوق الطبقات الأربع الهندية. (المترجم) (40) باتروكولوس: إحدى شخصيات ملحمة الإلياذة الإغريقية، ويعني اسمه باللغة اليونانية «مجد الأب». وهو بحسب الأسطورة صديق لأخيل قتله هكتور خلال حصار طروادة، لكن آخيل انتقم لمقتل صديقه بقتل هكتور. (المترجم) (41) Terence Irwin, *Classical Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1989), p. 138.

(42) يُنظر: G. W. F. Hegel, Elements of the Philosophy of Right (1821), trans. by H. B. Nisbet, ed. Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), §270, pp. 302 f.

نهاية التعليقات الطويلة.

(43) الحركة المجمعية (Conciliarism) حركة إصلاح في الكنيسة الكاثوليكية من القرن الرابع عشر إلى القرن السادس عشر، نادت بأن تكون السلطة العليا في الكنيسة للمجمع المسكوني (Ecumenical council) لا للبابا. ومن أهم نتائج الحركة إنهاء الانشقاق الكبير بين باباوات روما وأفينيون (Avignon). (المترجم)
(44) مذهب الإرادية مذهب فلسفي يقول بأن الإرادة لا الفكر هي أساس الحقيقة. (المترجم) (45) جون دونس سكوتوس (John Duns Scotus) (1266-1308): واحد من أهم ثلاثة فلاسفة لاهوتيين في العصور الوسطى. كان له تأثير كبير في الكاثوليكية والفكر العلماني. ومن المعتقدات التي اشتهر بها «أحادية تسمية الكائنات» التي تفيد أن الوجود هو أكثر المفاهيم المجردة لدينا ويمكن تطبيقه على أي شيء موجود، والتمييز الشكلي - وهو طريقة للتمييز بين الجوانب المختلفة للشيء ذاته - وفكرة الماهية - وهي الخاصية المفترض وجودها في كل شيء فردي - يجعله فرديًا. أسهب سكوتس أيضًا في مناقشة معقدة عن وجود الله، ودافع عن حبل مريم العذراء بلا دنس. (المترجم) (46) فلسفة علماء الدين في القرون الوسطى، وهي أقرب ما صح إلى علم الكلام عند المسلمين. (المترجم) (47) يُنظر على سبيل المثال: John Locke, An Essay Concerning Human Understanding (1689), book 2, chap. 28, §§4-15.
(48) أشدد هنا على البروتستانتية لأن الكتاب المذكورين هنا جميعهم تقريبًا ينتمون إلى المذهب البروتستانتي. فالكتاب الرواد في تطوير القانون الطبيعي- غروتيوس وبوفندورف وهوبز ولوك - بروتستانتيون. وإذا طرحنا جانبًا حالة لايبنتز، يكون رواد الخط الألماني - وولف وكروسيوس وكانط وهيغل - بروتستانتيين هم أيضًا. كان كروسيوس وكانط ينتميان إلى الحركة التقوية (Pietism)، وهيغل يجاهر بأنه لوثري (Lutheran)، على الرغم من أنه بالتأكيد كان مغايرًا للعرف. وعن الكتاب الإنكليز من مدرسة الحس الأخلاقي- أنتوني آشلي كوبر وجوزف بتلر وهاتشسون وهيوم وسميث - وأيضًا كتاب المدرسة الحدسية العقلانية - صامويل كلارك وريتشارد برايس وتوماس ريد - فنحن نتوقع أن يكونوا بروتستانتيين (في الأقل في تنشئتهم) من وجهة نظر حركة الإصلاح الإنكليزي. وبالطبع هناك دائمًا فلسفة أخلاقية تحققت في الكنيسة الكاثوليكية، لكن في تلك الحقبة تمت على يد الكهنة العلماء - من أمثال سواريز وبيلارمين ومولينا - وتوجهت، في صورة المماحكة أو السفسطة المنطقية في حل مشكلات الأخلاق (casuistry)، إلى آخرين من كهنة الاعتراف والناصحين. وهذا عمل تجاري جد عملي ليس مقصودًا به العامة، في ما عدا أنه جزء من التعاليم العقيدية.
(49) في الفقرتين المذكورتين أعلاه، أسير على نهج شنيويند في كتابه: J. B. Schneewind, Moral Philosophy from Montaigne to Kant: An Anthology (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), intro. to vol. 1, p. 18.
(50) هكذا يقول شنيويند (Schneewind) عن كانط (Schneewind, p. 29)، لكنني أعتقد أن الأمر ينطبق أيضًا على هيوم.

(51) الواحدية هي الاعتقاد أن الكون (أو الطبيعة) والله (أو الألوهية) حقيقة واحدة. وهي ترجمة للمصطلح اليوناني «Pantheism» الذي يعني «الكل هو الله». فترمز الواحدية إلى فكرة «الله» بوصفها عملية مرتبطة بالكون. تعددت مذاهب الواحدية، ومنها الواحدية المادية والواحدية الروحية. لكن الأفكار المشتركة في جميع المذاهب تنظر إلى العالم بوصفه كلا واحدًا، مع نظرة توقير له وتقديس للكون والطبيعة. (المترجم)

(52) في معناه الشائع يعني الإجابة عن السؤال: لماذا يسمح رب الخير بظهور الشر، أو كيف يستوي أن يكون الله موجودًا والشر معًا في عالم واحد؟ وكما نطالع في هذا الكتاب، يدافع لايبنتز في كتاب العدالة الإلهية عن الإيمان عبر الانتصار لله، وذلك بالدفاع عن الصفات الربانية ضد المعترضين عليها بسبب وجود الشر في العالم ماديًا وأخلاقيًا. (المترجم)

(53) David Hume, Treatise of Human Nature, ed. by P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1978), §272.

قبيل نهاية المبحث الأخير من القسم الأول.

(54) David Hume, Enquiry Concerning the Principles of Morals, ed. by L. A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1975), chap. 2, §270.

(55) Hume, Treatise, §415.

(56) Immanuel Kant: Groundwork of the Metaphysics of Morals, Trans. by H. D. Paton (New York: Harper and Row, 1964), chap. 1, §20, [415], and Gesammelte Schriften (Berlin: Prussian Academy of Science, 1900), vol. 5, «Critique of Practical Reason,» §404.

(57) مدرسة فيينا الوضعية (The Positivistic Vienna School): اشتهرت باسم «جماعة فيينا» أو «حلقة فيينا» (Vienna Circle). عُرفت وجهات نظرها الفلسفية بـ «التجريبية المنطقية» (Logical Empiricism)، ولاحقًا بـ «الوضعية المنطقية» (Logical Positivism). ضمت علماء في الفيزياء والرياضيات والفلسفة وعلم النفس والاقتصاد وعلم الاجتماع. أسسها موريتس شليك (Moritz Schlick) حينما كان يشغل منصب أستاذ الفلسفة بجامعة فيينا. كان المشاركون الأساسيون في البداية من طلاب البحث المتحمسين الذين اعتادوا في عام 1907 على الالتقاء في كل ليلة خميس لمناقشة مشكلات العلم والفلسفة. ثلاثة من هؤلاء الطلاب كانوا يعملون في مجالات مختلفة، وهم فيليب فرانك (Philipp Frank) في مجال الفيزياء، وهانز هان (Hans Hahn) في الرياضيات، وأوتو نيوراث (Otto Neurath) في الاقتصاد. كان الجامع بين هؤلاء الطلاب هو الشغف بفلسفة العلم التي جمعت بينهم في ذلك المقهى القديم في فيينا، وسرعان ما توسعت هذه المجموعة لتضم كبار العلماء من المجالات العلمية والفلسفية. (المترجم)

(58) كما نرى بالتفصيل في هذا الكتاب في فصول كانط، قدم الأخير ثلاثة كتب نقدية، هي: نقد العقل المحض، نقد العقل العملي، نقد ملكة الحكم. (المترجم)

(59) Kant, Groundwork, chap. 2, §90 [445].

(60) أي نقد العقل العملي. (المترجم)

(61) Kant, Groudwork., preface, §11 [391], and Kant, Gesammelte, «KP,» pp. 119 ff.

# القسم الأول
# هيوم

# الفصل الأول
# المحاضرة الأولى عن هيوم
# الأخلاق من منظور علم النفس والانفعالات

## §1 - خلفية: الشك ومذهب الإيمان بالطبيعة

1 - لا أظن أنني سأتكلم كثيرًا عن حياة هيوم التي امتدت من عام 1711 إلى عام 1776 الذي يتصادف مع إعلان الاستقلال [(62)]، ونشر كتاب ثروة الأمم (*Wealth of Nations*) لآدم سميث (Adam Smith). ولد هيوم لأسرة اسكتلندية نبيلة من ملاك أراضي السهول في برويكشاير (Berwickshire) على الحدود الاسكتلندية المتاخمة لساحل إنكلترا الشرقي. كان مبكر النضوج بالمقاييس كلها؛ فبعد أن تلقى تعليمه الخصوصي في المنزل، التحق بجامعة أدنبره في سن الثانية عشرة، وتركها في الخامسة عشرة تقريبًا من دون درجة علمية، كما هو مألوف ومتعارف عليه آنذاك. وعقب إتمامه تعليمه النظامي، رأت عائلته أن تلحقه بسلك القانون، لكنه في سن الثامنة عشرة، أي في عام 1729، نبذ كل ادعاء بدراسة القانون، وبدأ العمل على ما أصبح الآن كتاب رسالة في الطبيعة البشرية [(63)] (*Treatise of Human Nature*).

يقول هيوم إنه تصور هذا العمل قبل تركه الجامعة في عام 1726، أي وهو في سن الخامسة عشرة، مخططًا له عمليًا قبل بلوغه الحادية والعشرين في عام 1732، ومتمًا تأليفه في عام 1735، أي قبل أن يبلغ الخامسة والعشرين. ومن الوارد ألا تكون هذه التواريخ دقيقة تمامًا، لكنها في أي حال تواريخ استثنائية. أتم هيوم كتاب الرسالة، في صورته الأخيرة، بعدما أمضى عام 1935 في مدينة رانس (Reims) الفرنسية، ثم استكمله في مدينة لافليش (La Flèche) في أنجو (Anjou) بين عامي 1736 و1737، فأدخل عليه مزيدًا من التنقيحات على مدار عام لاحق أو يزيد، عقب عودته إلى إنكلترا أواخر عام 1737. هذه الحقائق المذهلة تترك المرء بلا تعليق (ظهر المجلدان الأول والثاني في عام 1739، والثالث في عام 1740).

2 - كغيره من كتاب الفلسفة الرواد، كان هيوم عصيًا على التفسير، بل وكثيرًا ما قُرأ بطرائق شديدة التباين. ففي أواخر القرن التاسع عشر، وسيرًا على هدي نقاد هيوم الاسكتلنديين في القرن الثامن عشر أمثال ريد وبيتي (Beattie)، شق كل من غرين (Green) وبرادلي (Bradley) (من رواد المدرسة المثالية الإنكليز)

الطريق نحو فهم هيوم بوصفه فيلسوفًا راديكاليًا في مذهب الشك، والتعامل مع رؤاه بوصفها اختزالًا إلى العبثية [(64)] (reductio ad absurdum) في ما يخص المدرسة التجريبية. في ذلك الوقت، رأى الوضعيون المنطقيون من حلقة فيينا (بمن فيهم شليك (Moritz Schlick) وكارناب (Rudolf Carnap)) في هيوم سلفهم الأكبر. وفي عام 1941، قدم كمب سميث (Kemp Smith) دراسته المهمة فلسفة ديفيد هيوم (*The Philosophy of David Hume*) التي مثلت مساهمة خالدة في قراءة هيوم، فقللت من أهمية مذهبه في الشك، وأعطت الصدارة لمذهبه في الطبيعانية السيكولوجية [(65)] (psychological naturalism).

في مراحل تاريخية أحدث، حاول كثير من الكتّاب، من بينهم برنيت Myles Fredric) (Burnyeat وفوغلن (Robert John Fogelin)، أن يقدموا تفسيرًا يعيد التوازن إلى كلا المذهبين، ويؤكد أهميتهما بوصفهما متكاملين ويعملان معًا. ونظرًا إلى ما يحتله المذهبان من موقع بارز في فلسفة هيوم، فإن أي تفسير يجعلهما يعملان جنبًا إلى جنب بنجاح، يكون تفسيرًا مفضلًا عن سواه. واليوم أبدأ معكم برسم مختصر لهذا النوع من التفسير المفضل [(66)]، ويتمثل في رؤية أشير إلى نتائجها - من وقت إلى آخر- بوصفها مذهب الإيمان بالطبيعة [(67)] عند هيوم fideism) (of nature، ويعود ذلك إلى أسباب تتضح تدريجًا كلما تقدمنا في الدراسة.

3 - دعونا نبدأ بتمييز أنواع عدة من الشك، يكون المعنى والهدف - في كل نوع منها - معطى جزئيًا من خلال نقيضه، وذلك على النحو الآتي [(68)]: (أ) الشك النظري في مقابل الشك المعياري (normative).

(ب) الشك الإبيستيمولوجي (المعرفي) في مقابل الشك المفاهيمي (conceptual).

أشرح فأقول إن الشك النظري يشكك، لأسباب مختلفة، يشكك في سلامة نسق أو أساس فكر ما أو في منظومة معينة من المعتقدات. وفي هذا النوع من الشك توجد مدرسة الشك الجذري/الراديكالي (radical skepticism) التي ترى أن المعتقدات موضوع الشك لا تملك تأييدًا مبررًا؛ لأن لا أساس لها على الإطلاق. في حين ترى مدرسة الشك المعتدل (moderate skepticism) أن المعتقدات موضع الشك تكون عادةً أقل تأسيسًا عما هو مسلم باعتقاده. وبالمقارنة، يوصي الشك المعياري (المؤسس على شك نظري، أو ربما على أسس أخرى) بتعطيل الإيمان برمته، أو وضعه في صورة أكثر اعتدالًا بإعطاء المعتقدات صدقية أقل من المعتاد. والشخص الذي يتبنى صيغة ما من الشك المعياري هو شكاك يمارس الشك العلمي.

في حين يقبل الشك الإبيستيمولوجي بمنظومة معتقدات ذات معنى ومفهومة، مشككًا في أسسها وأسبابها الخاصة، نجد الشك المفاهيمي ينكر من الأساس كون هذه المعتقدات ذات معنى، أو حتى مفهومة (وهذا ما يعود جزئيًا إلى وجود مواضع أخرى يعبر فيها هيوم عن شك مفاهيمي يتعلق بمفاهيم عدة محددة جعلت حلقة فيينا تراه سلفًا لها؛ مع ملاحظة ما قاله عن الجوهر والسمات، والأساس والثانوي من الصفات). للتوضيح: إن شك هيوم

في الاستقراء (induction) شك إبيستيمولوجي؛ إذ إنه لا يشك في وجود مغزًى للاستدلالات الاستقرائية. بالمثل، وضمن نظريته في اللاهوت الفلسفي، يمكن حججه أن تقوض البراهين المعهودة على وجود الله، غير أنه في الوقت نفسه لا يشك في فكرة الله بالقدر الكافي لفحص وقائع تلك البراهين. فهو يعتقد أن الدليل على الرب في الدين (في مقابل الأدلة على خالق الطبيعة) يكاد لا يذكر، ومع ذلك يظل السؤال حوله ذا معنى.

4 - في ضوء هذه الفروق، اسمحوا لي أن أطرح النقاط الآتية. يظهر البعد البيروني [69] (Pyrrhonism) عند هيوم في ما يبديه من تأكيد لشك نظري وإبيستيمولوجي جذري، مطلق بالكلية؛ إذ لا يتحصن منه سوى انطباعاتنا وأفكارنا المباشرة. فالشك المعياري عند هيوم معتدل: إنه جزء من مذهب الطبيعانية السيكولوجي، غير الموجود في قدرتنا على التحكم في معتقداتنا عبر أفعال العقل والإرادة، لأن معتقداتنا تتحدد، إلى حد كبير وفي علاقة سببية، بواسطة قوى أخرى في طبيعتنا. ونرى هيوم في هذا السياق يحثنا على السعي إلى تعطيل معتقداتنا حال تجاوزها المعتقدات التي تتولد عن نزعاتنا الطبيعية لما يسميه العرف والخيال (غالبًا ما يقصد بالعرف هنا قوانين تداعي الأفكار (association of ideas)). وحدها الأفكار التي تتجاوز ذلك هي التي يمكن تقويضها بالتفكير الشكي. والأمر المهم والحيوي بالنسبة إلى هيوم هو أن المعتقدات التي تتجاوز العرف والخيال لا تنشط - أي لا تعود - عندما نترك دراستنا ونعود إلى حياتنا الاجتماعية اليومية. وفي حقيقة الأمر، قد نجد أنفسنا مطهرِين من الحماسات الدينية التي تفسد عقلنا، وتدعم القيم الكهنوتية التي تجعلنا غير مؤهلين للمجتمع.

يعطينا هذا التصوير فكرة عن كيفية عمل مذهب الشك النظري المطلق والشك الإبيستيمولوجي، جنبًا إلى جنب مذهب الطبيعانية السيكولوجي في إطار مذهب الإيمان بالطبيعة عند هيوم. والحقيقة أن مثل هذا المذهب في الشك، على الرغم مما قد يكون من صحة استدلاله، لا يمكن أن يستمر ويبقى إلا بواسطة التأمل الفلسفي المنعزل. ثم سرعان ما يتكشف لنا أن ثمة قوى سيكولوجية أخرى، مثل العرف والخيال، تنظم معتقداتنا وسلوكنا اليومي [70].

لكن هيوم، مثلما أشرت سابقًا، يعتقد أن لهذا الشك الراديكالي تأثير ناجع في طابعنا الأخلاقي، وأنه يمكننا من العيش بسلام في المجتمع، ومن ثم قبول ظروف الحياة الإنسانية من دون استغناء أو نحيب، على الرغم مما قد تكون عليه حياتنا من هلاك وهشاشة. ومحصلة قطع هذا الشوط في رحلة الحجيج الفلسفي، إذا جاز التعبير، هي وجود امرئ يشارك عامة الناس معتقدات حياتهم اليومية، وعندما يتجاوز هذا، إنما يتجاوزه باحترازٍ، مسترشدًا بالاحتماليات وثقل الأدلة؛ فالإيمان يتعطل في الأمور التي تتجاوزً الخبرة.

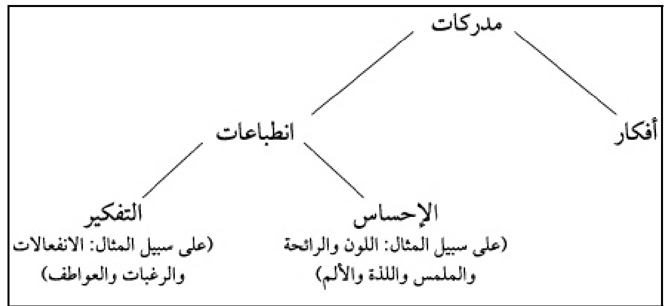
من الأهمية هنا ملاحظة أن هيوم لم يقدم هذه الرؤية، كما هي في حد ذاتها، كنتيجة لِحجة منطقية، بل هي محصلة تفاعل سيكولوجي لنوعين من القوى:

قوى التأملات الفلسفية الشكية من ناحية، وقوى نزعات العرف والخيال السيكولوجية الطبيعية من ناحية أخرى. ثم إن هيوم لا يدافع عن وجهة نظره باستخدام منطقه: بل عبر قبوله سعيدًا بنتيجة التوازن بين تأملاته الفلسفية وبين النزعات السيكولوجية الطبيعية. هذا هو الاتجاه الأساسي الذي يقود حياته، ويَحكُم نظرته إلى المجتمع والعالم، وهو أيضًا ما يجعلني أشير إلى رؤيته بوصفها مذهبًا إيمانيًا بالطبيعة [(71)].

## §2 - تصنيف الانفعالات

1 - لعلنا أسهبنا كثيرًا في إيراد ملاحظات طفيفة عن خلفية عمل مذهب الشك والطبيعانية السيكولوجية معًا عند هيوم. ولنعد الآن إلى فلسفته في الأخلاق. فهو يبدأ في إظهار الدور الثانوي للعقل الذي يقتصر على تصحيح المعتقدات الخاطئة، وتحديد الوسائل الفاعلة لبلوغ نهايات محددة (في المبحث الثالث من القسم الثالث من الكتاب الثاني). فالعقل لديه لا يمكنه بمفرده أن يمثل دافعًا مؤثرًا في سلوكنا، والحس الأخلاقي، وليس العقل، هو الأساس (الإبيستيمولوجي) للفروق الأخلاقية (في القسم الأول من الكتاب الثالث). ويعرض هيوم حججًا عدة مفحمة مختصرة لترسيخ هذه المزاعم، أؤجل النظر فيها حتى اللقاءين الرابع والخامس عن هيوم [(72)]. ومن ثم نخصص لقاء اليوم [هذا الفصل] لمناقشة ما أسميه رؤيته الرسمية للتدبر العقلاني (rational deliberation) (في المبحث الثالث من القسم الثالث من الكتاب الثاني)، طارحين حولها بعض الأسئلة. فعند النظر في رؤية هيوم الرسمية للتدبر العقلي، نجد أحيانًا أن مذهب الشك عنده يبدو راديكاليًا ومطلقًا في ما يتعلق بالعقل. وينبغي هنا أن نسأل: إلى أي مدى يعد فرضنا هذا حقيقيًا، وكيف بالضبط يصف هيوم التدبر العقلاني؟

2 - أبدأ بتصنيف هيوم للانفعالات. في مستهل كتابه الرسالة [(73)]، يصنف هيوم بنود الخبرة التي يسميها «مدركات» على النحو الآتي:




في نظرية هيوم، تصطدم بنا انطباعات الإحساس والتفكير بدرجة أكثر قوة وعنفًا من الأفكار المنبثقة منها؛ فالانطباعات سابقة على الأفكار وأكثر حيوية وحياة منها.

مع ذلك، وعبر الأفكار، يمكن انطباعات التفكير أن تنبثق بشكل غير مباشر من انطباعات الإحساس. وهنا يسوق لنا هيوم هذا التصور [(74)](#): إن انطباعنا الحسي عن اللذة أو الألم يثير لدينا فكرة ذات صلة باللذة أو الألم، تكون «نسخة سجلها العقل» [(75)](#). ثم عندما تعود هذه الفكرة عن اللذة أو الألم إلى الروح (على حد قول هيوم)، تترك انطباعًا جديدًا للتفكير يعكس رغبة أو نفورًا، أملًا أو خوفًا، وفق ما تكون عليه الحالة. وربما تنسخ الذاكرة أو المخيلة هذه الانطباعات، فتثير لدينا مزيدًا من الأفكار. وانطباعات التفكير السابقة على الأفكار تنبثق منها، وتلحق بها انطباعات الإحساس التي قد تنبثق من فكرة ما عن اللذة والألم؛ هذه الفكرة نفسها تثار من انطباع سابق عن اللذة أو الألم [(76)](#). فالأفكار جميعها تنشأ من انطباعات حسية سابقة في وقت ما، والأمر نفسه ينطبق على انطباعات التفكير التي تنبثق من اللذة والألم. وهيوم ليس معنيًا بالفلسفة الطبيعية - الميكانيكا والفلك - بل بفلسفة الأخلاق، أي بعلم الطبيعة الإنسانية [(77)](#). ونظرًا إلى «انتماء اختبار أحاسيسنا للجراحين وفلاسفة الطبيعة أكثر من ارتباطها بالأخلاق» [(78)](#)، فإن انطباعات التفكير (العواطف والرغبات والانفعالات) هي بؤرة انتباهنا [(79)](#).

3 - في المبحث الأول من القسم الأول من الكتاب الثاني، يقدم هيوم تصنيفًا لانطباعات التفكير التي تشمل الانفعالات. وترتيب هذا التصنيف ليس واضحًا في كليته، لكنني أعتقد أن الترتيب التالي يلائم نياته.

أولًا، يميز هيوم الانفعالات وفقًا لكيفية إثارتها، ومن ثم يكون لدينا: (1) انفعالات مباشرة: تظهر مباشرة من اللذة أو الألم، أو من الخير أو الشر. ويبدو هيوم في الأغلب كأنه يرى اللذة والألم والخير والشر شيئًا واحدًا [(80)](#).

(2) انفعالات غير مباشرة: تنشأ عن اللذة والألم، لكنها تتطلب ظروفًا أكثر تعقيدًا تتضمن ما يصفه هيوم بـ «تلك العلاقة المزدوجة بين الأفكار والانطباعات» [(81)](#). ومن الأمثلة على المشاعر غير المباشرة: الكبرياء والتواضع والطموح والغرور والحب والكراهية، وكذلك الحسد والشفقة والحقد [(82)](#).

(3) انفعالات أصلية (غرائز منغرسة): لا تنشأ عن اللذة والألم، سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة، على الرغم من أنها تنتج لذة وألمًا [(83)](#).

ثانيًا، يميز هيوم الانفعالات وفقًا لدرجة اضطرابها وشدة الإحساس بها [(84)](#)، وهو تمييز يعتقد هيوم نفسه أنه ليس دقيقًا؛ ذلك أن درجات الاضطراب الانفعالي في الموقف الواحد تتنوع تنوعًا واسعًا في المشاعر، وهي على قدر كبير من التداخل. لكننا نظل قادرين على تمييز: (1) انفعالات هادئة [(85)](#) (calm passions).

(2) انفعالات عنيفة [(86)](#) (violent passions).

ثالثًا وأخيرًا، يميز هيوم الانفعالات القوية والضعيفة [(87)](#)، اعتمادًا على ما تمارسه انفعالات ما من تأثير (العلة والأثر). والفكرة المركزية هنا أن وجود انفعالات بعينها هادئة، لا يمنع من أن تكون قوية في الوقت نفسه، من حيث تأثيرها الثابت والمتحكم في تدبرنا وسلوكنا. وقد ينطبق هذا المعيار على

انفعالاتنا الثانوية المهمة التي يسميها هيوم «النزعة العامة للخير والنفور من الشر» [88]. وكما سنرى، فإننا بسبب قوة هذه الانفعالات الهادئة، نفترض خطأً أننا نتصرف من خلال العقل (وحده)، عندما نتصرف من خلالها. نحن نخطئ تقدير أثر هذه الانفعالات الهادئ والثابت والمتحكم، حين نعتبرها عمليات عقلية [89].

4 - بوضع هذا كله معًا، نحصل على ما يلي [90]: أ - انفعالات أصلية (رئيسة) (غرائز منغرسة) [91]: (1) في الأغلب عنيفة: الرغبة في معاقبة أعدائنا، أو إسباغ السعادة على أصدقائنا، الجوع، العطش، الشهيات الجسدية.

(2) غالبًا هادئة: النزعة إلى الخير، استياء، حب الحياة، الحنو على الأطفال.

ب - انفعالات ثانوية (غير أصلية): (1) مباشرة (تنشأ مباشرة من اللذة والألم) (أ) غالبًا عنيفة: الرغبة والنفور، والفرح والحزن، والأمل والخوف، واليأس والشعور بالأمان

(ب) غالبًا هادئة: النزعة العامة إلى الخير والنفور من الشر [92].

(2) غير مباشرة (لا تنشأ مباشرة عن اللذة والألم، بل تتطلب فضلًا عن ذلك علاقة مزدوجة للأفكار والانطباعات [93]).

(أ) غالبًا عنيفة: الكبرياء والتواضع؛ والحب والكراهية؛ وأيضًا الطموح والغرور والحسد والحقد والشفقة والكرم [94]،

(ب) غالبًا هادئة: الموافقة الأخلاقية أو الرفض [95]، والإحساس بالجمال والتشوه.

لنلاحظ أن عوامل التمييز بين الانفعالات القوية والضعيفة، تنطبق على الأنواع الثلاثة الرئيسة على حد سواء، فالأمر يتوقف - إلى حد كبير - على شخصية صاحب الانفعالات.

## 3§ - ملخص المبحث الثالث من القسم الثالث من الكتاب الثاني

ننتقل الآن إلى المبحث الثالث من القسم الثالث من الكتاب الثاني، هذا المبحث يحوي عشر فقرات [96]، سأعلق على بعضها بغية تفنيد رؤية هيوم. بعد ذلك أقدم موجزًا عامًا لرؤيته الرسمية للتدبر العقلي، على نحو ما ورد في المبحث الثالث من القسم الثالث من الكتاب الثاني. وكما أسلفت الذكر، سوف أُرجئ التقييم النقدي لحجج هيوم إلى اللحظة التي نركز فيها على تفسيره للتفكر العقلاني.

(الفقرة الأولى) يفهم هيوم الرؤية الرسمية للتدبر العقلي على النحو الآتي: إن جميع المخلوقات العاقلة مجبرة على تنظيم أفعالها بواسطة العقل. وهي الرؤية التي سيعارضها اعتمادًا على أن: أ - العقل وحده لا يمكنه أبدًا أن يكون المحرك لأفعال الإرادة.

ب - العقل وحده لا يمكنه أبدًا تعطيل أثر الانفعال في توجيه الإرادة.
(الفقرة الثانية) وظيفتا العقل اللتان يقرهما هيوم، هما: أ - يُنشئ العقل حقائق برهانية (demonstrative truths) قائمة على العلاقة المجردة بين أفكارنا. وهذا ما نعتبره حقائق المنطق والرياضيات، وما شابه (وهو ما يكفي لخدمة أغراضنا).
ب - ينشئ العقل أيضًا، على أساس الخبرة، علاقات الدافع والأثر بين الأشياء والأحداث.
يركز هيوم في هذا السياق على نقطة محورية، هي أن فاعلية الاستدلال البرهاني تتأسس على افتراض مسبق بوجود غاية ما أو غرض مرغوب: فهي لا تؤثر في أفعالنا، إلا بقدر «توجيهها حكمنا في ما يتعلق بالسبب والآثار» [(97)].
(الفقرة الثالثة) إن فاعلية الاستدلال المبينة لعلاقات السبب والأثر تفترض مسبقًا، وبالمثل، وجود غاية مرغوب فيها. ونحن حينما نشدد على الوسائل الموصلة إلى غاياتنا، إنما نؤكد مدى رغبتنا في تحقيق هذه الغايات. وهذا الحافز للعقل حول الوسائل وتبنيها، لا «ينشأ عن العقل بل يوجَّه فحسب بواسطته». وعبر مبدأ النقل (principle of transfer) السيكولوجي، إذا جازت التسمية، يمتد همنا بالغايات خلفًا إلى الوسائل الملائمة لتحقيقها، وأمامًا إلى نتائجها المنتظرة. ثم إن عدم اهتمامنا بالغايات يجعلنا لا نهتم بالوسائل ونتائج استخدامها. وفي الشق العملي يكون الاستدلال النابع من الخبرة، هو ببساطة محاولة استكشاف العلاقات السببية وغيرها من العلاقات بين الوسائل والغايات التي نرغب فيها في حد ذاتها، والصفات والملامح الحقيقية لهذه الغايات.
(الفقرة الرابعة) حتى الآن يعتبر هيوم نفسه أنه واضع حجة النقطة الأولى من الفقرة الأولى، بأن العقل وحده لا يمكنه أبدًا أن يكون المحرك لإرادة عمل ما. وهو الآن يدعي أن النقطة الثانية - العقل وحده لا يمكنه مقاومة أثر الانفعالات في توجيه الإرادة - هي الوجه الآخر للنقطة الأولى؛ إذ إن العقل لا يمكنه في حد ذاته معارضة أثر الانفعالات، إلا إذا استطاع توليد حافز معارض لتلك الانفعالات. لكن النقطة الأولى عند هيوم تنفي إمكان وجود هذا الحافز. فلا يمكن أن يعارض انفعالًا ما إلا انفعال مناقض له؛ ولا يمكن انفعالًا أو حافزًا ما أن ينشأ عن العقل وحده؛ ذلك أنه لا يوجد صراع بين العقل والانفعالات. وظهور صراع من هذا النوع، مصدره اعتبار خاطئ بأن الصراع بين الانفعالات العنيفة والهادئة، مثل النزعة العامة إلى الخير، هو صراع بين العقل والانفعالات. من هنا تأتي ملاحظة هيوم الاستفزازية الشهيرة: ما العقل إلا خادم للانفعالات، وواجب عليه أن يلزم هذا الدور فحسب، ولا يمكن العقل أبدًا أن يدعي أي وظيفة أخرى، سوى خدمة الانفعالات والانصياع لها». والسؤال الذي تثيره هذه الملاحظة هو: لماذا «واجب عليه»، وليس «يمكنه»؟ سأعود إلى هذه الملاحظة في اللقاء الخامس، عندما نتأمل رؤية هيوم كليًا.

(الفقرة الخامسة) في هذه الفقرة يذكر هيوم حجته المفحمة، ليبين أن الانفعالات لا يمكنها أن تكون مناقضة للعقل؛ فالانفعال ببساطة، هو حالة نفسية راهنة، انطباع تفكيري يحدث في ظروف معينة، يثير في داخلنا نزعات بعينها، ويدفعنا إلى الفعل. من هنا، لا يؤكد الانفعال شيئًا. ويقول هيوم: ليس للانفعال صفة ممثلة لأنه ليس «نسخة عن أي وجود سواه». الانفعالات لا تؤكد شيئًا، ومن ثم لا يمكن أن تتناقض مع حقيقة رسخها استدلال برهاني، أو خبرة.
(الفقرة السادسة) هنا يؤكد هيوم إمكان اعتبار الانفعال مناقضًا للعقل، و«غير معقول» (وفقًا لتعبيره)؛ عندما يكون موجهًا في مساره المحدد الراهن بواسطة أحكام غير صحيحة. وذلك يحدث بطريقتين: أ - أن يكون انفعالنا قائمًا على معتقد خاطئ، مثلما يحدث عندما نكون خائفين من شيء ما لا يمثل في حقيقته خطرًا أو تهديدًا.
ب - أن يكون اختيارنا الوسائل لبلوغ غايتنا خاطئًا، كأن تكون الوسيلة التي نتبناها غير كافية، ولن تثمر المرجو منها.
تلك هي الفقرة التي يقدم فيها واحدة أخرى من ملاحظاته الاستفزازية الشهيرة (ولنكتفِ بجزء منها): «ليس مناقضًا للعقل أن أُفضل تدمير العالم كله، على أن يُخدش إصبعي. ليس مناقضًا للعقل بالنسبة إلي أن أختار تدميري كليًا، لمنع أقل مضايقة لشخص هندي، أو شخص ما غير معروف لي على الإطلاق. ومن المناقض للعقل بعض الشيء أن أفضل قدرًا أقل مما هو مقدر لي من خير، على ما هو أكثر، وأن يكون لدي وجدان أكثر اتقادًا تجاه الأول منه تجاه الأخير» [(98)].
(الفقرة الثامنة) تتضمن هذه الفقرة المهمة شرح هيوم الخطأ الفلسفي عند العقلانيين، بقوله: إنهم يخلطون بين التأثير القوي والمتغلغل للانفعالات الهادئة، وبين عمليات العقل. ولنتذكر أن تلك الانفعالات يمكن أن تكون قوية وهادئة في الوقت نفسه، فغياب الاضطراب أو العنف يضلل العقلانيين في فهم طريقة عمل تلك الانفعالات [(99)]. ويعزو هيوم إلى الانفعالات الهادئة دورًا أساسيًا، وذلك عندما تكون قوية، كما هي في الواقع في بعض الأحيان، وتأثيرها البادي في تنظيمها وتحكمها في تدبرنا العقلي وسلوكنا.
تعليق: في المبحث الثامن [(100)] حيث يشدد هيوم على الفكرة نفسها، يقول: إننا عمومًا نفهم بواسطة «الانفعال» أي شعور محسوس وعنيف، حال تعرضنا لأي خير أو شر مؤهل لإثارة نزعة ما لدينا، ونفهم بواسطة «العقل» أي عاطفة من النوع الذي يعمل على نحو أكثر هدوءًا، ولا يسبب لنا أي اضطراب. ومن ثم فإن خطأ أصحاب المذهب العقلاني يتركز في فكرة الفطرة السليمة. أحيانًا، وبحسب ما يلائم السياق، ترونني أشير إلى عقل صارم (strict) مثلما يعرفه هيوم، بينما فكرة الحس العام عن العقل تراه بوصفه تأثير الانفعالات الهادئة الثابت، ومن ثم أشير إليه كعقل هادئ [(101)]، وهذا ليس مصطلح هيوم. أود في

المرة التالية أن أطرح سؤالًا عما إذا كان ما أسميه العقل الهادئ (التأثير الثابت للانفعالات الهادئة) متناغمًا مع رؤية هيوم الرسمية للتدبر العقلي.
(الفقرة العاشرة) في هذه الفقرة الختامية والمهمة، يؤكد هيوم أن الناس يوجَّهون بواسطة انفعالاتهم الهادئة أحيانًا، وبانفعالاتهم العنيفة أحيانًا أخرى. ونحن غالبًا ما نتصرف ضد مصالحنا، كونها محددة (كما يبدو) بشهيتنا العامة للخير، أو بالتوازن بين جميع انفعالاتنا. مع ذلك، نحن غالبًا ما نستطيع إبطال مفعول انفعالاتنا العنيفة، حال انخراطنا في ممارسة مصالحنا وخططنا الأكثر أهمية وديمومة؛ لذا فإن المحفزات الآنية للانفعالات العنيفة (كانطباعات تفكير محسوسة) لا تكون دائمًا، وفي أي حال، حاسمة. وتحرُكنا بفعل تلك الانفعالات من عدمه، يعتمد على ما يسميه هيوم بـ طابعنا العام (general character)، وعلى نزعتنا الحاضرة (present disposition). وهو في اعتقادي يعني بذلك التكوينَ الحالي (لأنواع انفعالاتنا المختلفة التي تشكل شخصيتنا بقوتها واضطرابها).
لنلاحظ أن هيوم يعرّف قوة العقل بأنها، لنقل، بشكل أو بآخر نزعة حاضرة سائدة (دائمة)، عادة ما تكون انفعالاتها الهادئة مؤثرة وفعالة في إدارة تدبرنا، وفي سلوكنا. وقوة العقل تمكن المرء من انتهاج أهداف كبرى وطويلة الأمد بأسلوب فعال، تكون خلالها الانفعالات الهادئة قوية بالمعنى المضاد للضعيفة. ويضيف هيوم في موضع لاحق [(102)]، أنه في حين يكون تأثير الانفعالات القوية أكثر قوة، فإن الانفعالات الهادئة «عندما يؤكدها التفكر ويدعمها القرار، غالبًا ما تكون قادرة على التحكم في الانفعالات القوية في أكثر لحظاتها اشتعالًا» [(103)]. وهذه ملاحظة مهمة. وسأعود في المرة المقبلة إلى كيفية قيام الانفعالات الهادئة بفعل ذلك.

## 4§ - رؤية هيوم للتدبر (خارج سياق الأخلاق): وجهة النظر الرسمية

1 - ألخص في ما يلي ما غطيته حتى الآن من أرضية مؤسسة لأطروحات هيوم، مع تناول ما أشير إليه بوجهة النظر الرسمية للاستدلال، أو التدبر العملي (خارج سياق الأخلاق (nonmoral)) عند هيوم (أعني بمصطلح «خارج سياق الأخلاق» أن القضايا الخاصة بالواجب والالتزام، وما شابه، ليست متضمنة صراحة؛ ولا يناقشها هيوم حتى الكتاب الثالث، لذا أنحيها جانبًا). وتفسيري هنا يقوم على أساس ما قدمه هيوم في المبحث الثالث من القسم الثالث من الكتاب الثاني (وسأستخدم حيالها من الآن مصطلح وجهة النظر «الرسمية»)، وأسردها بسهولة ومباشرة. وفي المرة المقبلة نرى أن وجهة نظر هيوم، بمجرد أن نضمّن ما يقوله في المباحث اللاحقة من القسم الثالث من الكتاب الثاني، تعد أكثر تعقيدًا، وتثير عددًا من الأسئلة. أما اليوم فإني أضمن الرؤية الرسمية كما وردت في المبحث الثالث من القسم الثالث من الكتاب الثاني

التي غالبًا ما تعتبر مذهبه: ما يسمى الرؤية الهيومية (Humean). وفي ما يلي ما يبدو أنها النقاط الرئيسة في هذا السياق.
أولًا، في التدبر تكون كل سلسلة من استدلال الوسيلة - الغاية محدودة، وذات غاية نهائية (أو قصوى) هي بمنزلة نقطة التوقف، تتمثل في غرض أو هدف ما لانفعال واحد أو أكثر من الانفعالات التي يسميها هيوم. وإني لأرى أن سببًا ما في سلسلة أسباب من هذا النوع يكون نصًا بيانيًا (statement) (ومن ثم يصدق أو يكذب) يقول: إن (فعل) شيء ما يعد وسيلة (فعالة) لشيء ما مرغوب فيه.
(1) المحدودية (finiteness) تعني أن سلسلة شروط «بغية أن» (أفعل س من أجل ص) هي سلسلة محدودة، وعادة ما يكون لها عدد صغير من الصلات.
يقول هيوم: «اسأل شخصًا ما لماذا يمارس التمارين؟ سيجيب، لأنه يرغب في الحفاظ على صحته. ثم إذا سألته: لماذا يرغب في الصحة، سيجيب على الفور: لأن المرض مؤلم. وإذا استرسلت في أسئلتك إلى أبعد من ذلك، ورغبت في الحصول على سبب كرهه الألم، سيستحيل عليه أن يسمي لك سببًا. وهذه نهاية قصوى (ultimate end) [التشديد من رولز]، ولا يمكن أبدًا إرجاع النهاية القصوى إلى أي موضوع آخر» [(104)].
(2) كما يبين الاقتباس السابق، يجب أن تكون نقطة التوقف غرضًا أو هدفًا لانفعال واحد أو أكثر. وهذا يعني في حال كانت حلقة «أفعل ع للحصول على ف» (أو لأحوز، أو أضمن، أو أقرر «ف»، وهلم جرا في ما يخص كثير من التغيرات) هي الصلة الأخيرة في سلسلة الأسباب، فإن الحصول على «ف» بمنزلة غرض، أو هدف لواحد أو أكثر من الانفعالات (أصلية، أو مباشرة، أو غير مباشرة).
أعتقد أن جميع أنواع الانفعالات عند هيوم، يمكنها تحديد غايات قصوى أو نهائية؛ على سبيل المثال: إن الإحسان للأطفال والعطف عليهم، والفخر والعار، ونزعتنا العامة إلى الخير، وكذلك الإحساس بالجمال وغير ذلك الكثير، يمكنها جميعًا تحديد مثل هذه الغايات.
2 - ثانيًا، نحن نرى أن ثمة الكثير من نقاط التوقف المختلفة والممكنة، تحددها الانفعالات. وأهداف الانفعالات كثيرة، ولا تجمعها غاية واحدة مفردة، حتى تلك التي تستهدف اللذة وتجنب الألم.
لا تنصب رؤية هيوم، كما أعتقد، على اللذات (hedonistic)، ولا هي أنانوية [(105)] (egoistic). وهو لا يفترض أن انفعالاتنا جميعًا معنية بالأغراض المتمركزة على الذات. ومثال ذلك، الإحسان والعطف على الأطفال. واللذات والألم لهما دور سيكولوجي مهم طبعًا: أولًا، قد تدخل اللذات في أسباب (أو توليد) الانفعالات، وثانيًا، يمنح تحقيق أهداف الانفعالات اللذة عمومًا، وإنجاز أي انفعال يفعل ذلك. لكن تلك اللذة ليست الهدف، وليست الغرض من الانفعال المعني. ثم يجب أن نميز بين ثلاثة أدوار للّذّات والآلام: (1) بوصفها مسببةً الانفعالات، (2) ناجمة عن تحقيق انفعالات، و(3) هدف للانفعالاتِ وغرضِها. وعندما أقول إن

رؤية هيوم لا تنصب على اللذّات بحثًا عن المتعة، أو غير أنانوية، أعني بذلك أن أهداف الانفعالات وأغراضها ليست عكوفًا على اللذات، ولا أنانوية.
3 - ثالثًا، إن عملية التفكر (الاستدلال العملي)، قد تصحح مشاعرنا القائمة، بطريقتين اثنتين في الأقل: أ - إذا كنا راغبين في س بغية الحصول على ص، قد يحدث لنا ألا نعود بعدُ راغبين في س، عندما يحدث بالاستدلال أن نرى أن س لن تحقق ص. وقتئذ قد نرغب بدلًا من ذلك في فعل ع (شيء آخر). وهذا التصحيح عبر استدلال الوسيلة - الغاية يطرح رغبة ويضيف أخرى إلى ما قد نسميه تشكيل (configuration) انفعالاتنا.
ب - إذا وجدنا أنفسنا راغبين في الركض خوفًا من الدب الأشيب الذي ظننا أننا لمحناه للتو، قد لا نركض خائفين بعد إذا رأينا لاحقًا أنه كان دبًا أسود. هذا تصحيح في معتقداتنا عن ملامح الأشياء بصفتها أسبابًا أو أغراضًا لانفعالاتنا.
4 - رابعًا، قد تؤثر عملية التدبر في نسق الانفعالات بطرائق أخرى أكثر بنائية، فلا تقتصر على مجرد تصحيح المعتقدات الخاطئة. وقد يتبادر إلى الذهن هنا سؤال عما إذا كانت هذه الطرائق متسقة مع رؤية هيوم الرسمية (فهو لا يناقشها في المبحث الثالث من القسم الثالث من الكتاب الثاني)، لكنني سأعتبرها كذلك، بناء على ما قاله لاحقًا.
أ - قد يجعل التدبر من الرغبة غير المحددة (indeterminate) رغبة أكثر تحديدًا (determinate)، مثلما يحدث عندما تتحول الرغبة في الأكل، الناشئة عن الجوع، إلى رغبة أكثر تحديدًا في تناول طبق معين من قائمة الطعام، ونحن على المائدة. ولنسم ذلك تحديدًا (specifying) للانفعالات.
ب - قد تجدوِل عملية التدبر أنشطتنا أو ترتبها لإنجاز انفعالات متنوعة، على نحوٍ يمكنها من إشباع الانفعالات جميعها على نحو جد فعال وبمدة زمنية محددة. ولنسم هذا جدولة (scheduling).
ج - قد يقودنا التدبر أيضًا إلى إدراك وجود قرارات يجب علينا بتها، بخصوص أي من الانفعالات هي الأكثر أهمية لنا. ربما نواجه صراعًا في ما بين غايات نهائية لا سبيل إلى جدولتها، أو جعلها أكثر تحديدًا، لتجنب الصراع. في هذه الحال، علينا أن نزن غاياتنا بمعيار أولويتها. ويبدو أن النزعة العامة [(106)] للخير، يجب أن يكون دورها مهمًا في هذا المقام. ولنسم هذا تثمينَ (weighting) الغايات النهائية، أو وزنها.
بناء على وجهة نظر هيوم الرسمية، يمكننا إذًا التأثير في نظام مشاعرنا بطرائق خمس في الأقل. اثنتان منها تقوم على تعديل الانفعالات بناء على معتقدات صحيحة (أو جيدة التأسيس)؛ والثلاث الأخرى تحدد، وتجدول، وتزن. هذه الطرائق الثلاث تعتبر ضرورية (لا أقول كافية)، إذا كان للاستدلال العملي أن يجعل فكرنا وسلوكنا عقلانيين (rational). ولنفكر فيها بصفتها طرائق لتحقيق العقلانية، مثلما يصفها هيوم ضمنًا. وأعتقد أن ثمة ملامح معينة تشترك فيها التصورات العقلانية المختلفة، أحدها السعي إلى جعل المعتقدات التي تحكم

تصرفنا معتقدات صحيحة، أو قائمة على أسس متينة. ومن الملامح المشتركة الأخرى للتصورات العقلانية، جدولة أنشطتنا بناءً على تتبع أهدافنا، وتعيين أوزانها.

5 - خامسًا، وأخيرًا، نقطة مهمة: لا بد للانفعالات التي تحدد غايات التدبر النهائية (المحصلة التي بُنيتْ [قراراتنا] على أساسها) من أن تكون انفعالات حاضرة، على ما يبدو، وقد تتحرك الآن، في وقت التدبر وقبل الشروع بالفعل. يبدو هنا أن ثمة فكرة أساسية عند هيوم، مفادها أن العقل الصارم في ارتباطه بالمشاعر الهادئة، مثل النزعة العامة إلى الخير، يرشد تشكيل الانفعالات التي تحركنا الآن، وينظمها. وهو يكتب كما لو كانت الانفعالات حاضرة بالفعل، أو معطاة، أو متوافرة لعقل صارم في أثناء التدبر. وبالطبع، ما نفعله لاحقًا (نتيجة الأفعال التي قررنا على أساسها) قد يغير الانفعالات؛ كما أن قراراتنا قد تؤثر فيها في وقت لاحق. وباستثناء حالة ضبط رغباتنا، بغية إجراء تصحيحات في معتقداتنا، قد تبدو انفعالاتنا في أثناء تدبرنا، أكثر أو أقل ديمومة، حتى ولو كان التنسيق بينها ممكنًا بالطرائق الثلاث الأخيرة التي ذكرناها: تحديدها وجدولتها وتعيين أوزانها. والتأكيد أن الانفعالات بهذا المعنى تكون معطاة أو مثبتة، نجده واردًا في قول هيوم: «ما العقل إلا خادم الانفعالات، ولا يجب أن يكون سوى ذلك».

دوافع الفعل يجب أن ترتبط بواحد أو أكثر من الانفعالات الحاضرة. وهذه واحدة من الأمور التي عنيناها عند قولنا إن رؤية هيوم رؤية داخلية (internalist): ما يعد دوافع شخصٍ ما، لا بد من أن يكون مرتبطًا بالمحفزات القائمة في الوقت الحاضر لدى هذا الشخص. وتكون الدوافع عند هيوم مرتبطة بالانفعالات الحاضرة حاليًا عند ذلك الشخص [(107)].

هذا يعني ضمنًا، على سبيل المثال، أن معرفتنا المجردة بانفعالاتنا المستقبلية، لا تحركنا في الوقت الراهن، ما لم ترشدنا هذه المعرفة، أو ترتبط ببعض الانفعالات الحاضرة لدينا الآن. لكن بناء على رؤية هيوم، كيف يمكن هذه المعرفة المجردة أن تحركنا الآن؟ لاحقًا نناقش هذا الأمر في ضوء ما يسميه هيوم «النزعة العامة إلى الخير والنفور من الشر». ثم علينا أن نتساءل ما إذا كان هيوم يستطيع أن يضع في حسبانه تأثير تلك المعرفة، من دون تقديم أنواع من الانفعالات التي، كما يبدو، غير ممكنة أو متاحة وفقًا لتصنيفه ووصفه إياها. إن النظر في ذلك من شأنه أن يطرح أسئلة بعينها عن كيفية تناوله علاقة المعرفة المجردة بالانفعالات. وهذا يجبرنا على المضي قدمًا في رؤيته على نحو أكثر كمالًا. لكن يلزمنا بعض الانتظار.

(62) استقلال الولايات المتحدة. (المترجم) (63) David Hume, Treatise of Human Nature, ed. by P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1978).

(64) صيغة شهيرة من المحاجة تسعى إلى إظهار صحة بيان ما بإظهار أن إنكاره إنما يسفر عن نتيجة كاذبة، أو وهمية أو عبثية، أو إظهار بطلان بيان ما بإظهار أن نتائجه عبثية أو وهمية أو كاذبة. (المترجم) (65) المذهب الطبيعي أو الطبيعانية (Naturalism)، يرى في الطبيعة كل ما هو موجود، وأنها لا تعدل بأي عامل خارج عنها، ويعتبر الطبيعة الحقيقة القصوى. (المترجم)

(66) يُنظر:

Robert J. Fogelin, Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature (London: Routledge and Kegan Paul, 1985).

(67) نظرية الإيمان (Fideism) نظرية إبيستيمولوجية (في علم المعرفة)، ترى الإيمان مستقلًا عن العقل، أو أن الإيمان والعقل متعاديان، وأن الإيمان يتفوق على العقل في الوصول إلى حقائق ما بعينها. وكلمة fideism، أي الإيمانية، تأتي من كلمة fides اليونانية، وتعني الإيمان (faith). (المترجم) (68) Ibid., pp. 5-12.

(69) مذهب الشك عند الفيلسوف اليوناني بيرون. (المترجم) (70) David Hume, Enquiry Concerning the Principles of Morals, Ed. by L. A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1975), chap. 4, §8, and Hume, Treatise, p. 183.

(71) يُنظر: Hume, Treatise, pp. 179, 183, 184, 187.

(72) المحاضرتان الرابعة والخامسة، الفصلان الرابع والخامس، من هذا الكتاب. (المترجم) (73) Hume, Treatise, pp. 1-8, 275 ff.

(74) Ibid., pp. 7 f.

(75) Ibid., pp. 8 f.

(76) Ibid.

(77) يُنظر:

Ibid., introduction, pp. xvii-xix.

(78) Hume, Treatise, p. 8.

(79) Ibid.

(80) Ibid., pp. 276, 399, 438, more explicit p. 439.

(81) Ibid., p. 286.

(82) Ibid., p. 276.

(83) أو خيرًا أو شرًا:

Ibid., p. 439.

(84) Ibid., p. 276.
(85) Ibid., pp. 276, 417 ff., 437 f.
(86) Ibid.
(87) Ibid., p. 419.
(88) Ibid., p. 417.
(89) Ibid., pp. 417 f., 437 f.
(90) Ibid., pp. 275 ff., 417ff., 437 ff.
(91) غرائز منغرسة:
Ibid., p. 417.
(92) Ibid., p. 437.
(93) Ibid., p. 286.
(94) Ibid., pp. 276 f.
(95) Ibid., p. 583.
(96) Ibid., pp. 413-418.
(97) Ibid., p. 414.
(98) Ibid., p. 416.
(99) Ibid., pp. 419, 437, 470.
(100) Ibid., p. 437.
(101) على حد ما ورد في:
Ibid., pp. 437, 583.
(102) Ibid., pp. 437 f.
(103) Ibid., pp. 437-438.
(104) Hume, Enquiry Concerning, Appendix 1, p. 393.
(105) يُنظر:
Ibid., Appendix 2, pp. 295-302,
حول حب الذات، الذي يتقبل في الأساس نقد القس بتلر (Bishop Butler) لمذهب حب الذات في: Bishop J. Butler, Sermons (1726), nos. XI, XII.
(106) Hume, Treatise, pp. 417, 437.
(107) لمناقشة المفهوم الداخلي للدوافع، يُنظر: Bernard Williams, «Internal and External Reasons,» in: Moral Luck (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

# الفصل الثاني
# المحاضرة الثانية عن هيوم
# التدبر العقلاني ودور العقل

## 1§ - ثلاثة أسئلة في رؤية هيوم الرسمية

1 - ذكرت في المحاضرة السابقة أن ثمة أسئلة بعينها تستدعي مزيدًا من النقاش حول رؤية هيوم الرسمية للتدبر العقلي (على نحو ما وردت في المبحث الثالث من القسم الثالث من الكتاب الثاني من رسالة في الطبيعة البشرية). لذا ننظر اليوم في ثلاثة من هذه الأسئلة المحددة، بغية التوصل إلى فكرة أفضل حول تفسيره.

يتعلق السؤال الأول بأنواع تأثيرات التدبر العقلاني الممكنة على الانفعالات. وقد رأينا في المرة السابقة أن هيوم يذكر صراحة تأثيرين اثنين منها فحسب، يظهران عبر تصحيح المعتقدات: الأول، معتقدات عن وسائل لتحقيق غايات، والثاني معتقدات عن سمات الأشياء التي تستثير انفعالاتنا. وقد أضفنا إليهما ثلاثة تأثيرات، سميناها تحديد، وجدولة، وتعيين أوزان. وبسماحنا للتدبر أن يؤثر في الانفعالات بطرائق أخرى، تزداد التغيرات التي قد يحققها. وهذا يقودنا بدوره إلى الاستفسار عن نوع الاستمرارية، وعن الوقت الذي يستلزمه تفسير هيوم بين تشكيل الانفعالات في بداية التدبر والتشكيل في حد ذاته، والذي ننطلق منه في تصرفنا الناتج من ذلك التشكيل. هذا إضافة إلى التساؤل: إلى أي مدى يمكن التدبر في حد ذاته - من دون التأثيرات السببية للأفعال التي تحدث بناء على قرارات - أن يحول انفعالاتنا؟

2 - يدور السؤال الثاني حول طبيعة الانفعالات، حيث يرى هيوم أنها انطباعات ناجمة عن التفكير: يتحدث عن الفخر والعار، الحب والكره، بوصفها انطباعات متميزة نوعًا، تمامًا كانطباعاتٍ عن ألوان مختلفة متميزة نوعًا. فضلًا عن ذلك، فإن الانفعالات - بوصفها حالات سيكولوجية، مضطربة أو عنيفة، يمر بها الشخص أحيانًا، وكذلك بوصفها امتلاك ذخيرة من طاقة نفسية - يمكن جنيها أو فقدانها لمصلحة انفعالات أخرى. ويبدو في الأقل أننا على وعي بالمشاعر، ولو بالحد الأدنى، وذلك بوصفها انطباعات نوعية اختبرها المرء (قابلة للتأمل introspectible).

الآن، هل ينطبق هذا الوصف على الانفعالات الهادئة التي يقول هيوم إن تأثيرها يجعلنا نخلط خطأً بينها وبين عمليات العقل؟ لإضفاء قدر من الخصوصية على هذا السؤال، نناقش هنا النزعة العامة إلى الخير، وكيف

يمكن، وفقًا لرؤية هيوم، أن تحركنا الآن معرفة انفعالاتنا المستقبلية المجردة. وإني لأسأل أيضًا: هل النزعة العامة إلى الخير هي ما أسميه رغبة معتمدة على مبدأ، أي إنها رغبة ذات محتوى مُعطى من طريق أحد مبادئ العقل العملي؟ وأخلُص هنا إلى أنها ليست كذلك؛ إذ يبدو أن هيوم لا يعتبرها رغبة، بل قوة نفسية يحكمها العرف والعادة والخيال، لكنها ليست أحكامًا من النوع الذي يطبق مبدأً أو أكثر.

تقودنا هذه المحصلة إلى سؤال ثالث: هل لدى هيوم تصور عن العقل العملي في الأصل؟ في الحقيقة، أعتقد أن هيوم في كتاب الرسالة ينقصه تصور كهذا. حتى الآن، لا يبدو واضحًا لي ما يعنيه هذا، كما أن ليس من السهل الجزم بذلك في أي حال. لكني آمل أن أخرج بشيء محدد، في نهاية محاضرة اليوم.

## §2 - ثلاثة مبادئ سيكولوجية إضافية

1 - قبل تناول السؤال الأول المتعلق بالتغيرات النوعية في تشكيل رغباتنا بفعل التدبر العقلاني، أود الإشارة إلى ثلاثة مبادئ سيكولوجية رئيسة، مرتبطة بالتدبر، نوقشت في المباحث 4-6، والمبحث التاسع من القسم الثالث من الكتاب الثاني من كتاب الرسالة. تجدون أجزاء من هذ المباحث تبعث على الملل، عجزت أنا نفسي عن فهم مقاطع منها. فالمذهب السيكولوجي عند هيوم شديد التعقيد، إلى حد يصعب معه تقييم مضمونه. على الرغم من ذلك كله، لا تغفلوا قراءة هذه المباحث، نظرًا لما فيها من جهد واضح وجاد يبذله هيوم في محاولته تقديم المبادئ السيكولوجية الأكثر وضوحًا في علمه عن الطبيعة البشرية، والتي ليست بالطبع الهدف من كتاب الرسالة. وأقول المبادئ الأكثر وضوحًا لأن هيوم يقر بهذه الحدود الصارمة لجهده. نراه يقول [(108)]:

الفلسفة ليست مسؤولة إلا عن بضعة من الأحداث الأعظم والأكثر معقولية في هذه الحرب [أي الحرب بين الانفعالات المضطربة والهادئة]؛ لكنها [أي الفلسفة] لا بد من أن تترك جميع الثورات الأصغر والأكثر دقة، لأن هذه الثورات تعتمد على مبادئ تفوق في روعتها ودقتها قدرة الفلسفة على استيعابها.

لنلاحظ أن هيوم لا يقدم تناولًا معياريًا للتدبر العقلي، بل يتحدث بدلًا من ذلك عن كيفية تدبرنا سيكولوجيًا.

2 - لتدعيم هذا الفهم لأهداف هيوم، علينا أن نأخذ في الاعتبار ثلاثة مبادئ سيكولوجية، يناقشها في المباحث 4-6، والمبحث التاسع إلى جانب غيرها من المبادئ، لكن هذه المبادئ الثلاثة تكفي لإيضاح ما نهدف إليه في هذا المقام.

(أ) مبدأ الانفعال المهيمن (الذي ورد في المبحث الرابع)؛ يقول: إن أي عاطفة تصاحب انفعالًا أقوى، قد تحوله بيسر إلى «الانفعال الأقوى». يكتب هيوم [(109)]:

«إن الانفعال المهيمن يبتلع الأدنى منزلة ويحوله إليه. وعندما تتعرض الأرواح

فجأة للإثارة، سرعان ما تستقبل بيُسر التغير في اتجاه تلك الإثارة. ومن الطبيعي أن نتخيل صدور هذا التغير عن الوجدان أو عن الانفعال السائد. في كثير من النواحي، تكون هذه العلاقة أقرب إلى كونها بين أي انفعالين، مما هي بين أي انفعال ما، وحالة اللامبالاة». لنلاحظ هنا أن هذا المبدأ يتعارض مع ما يمكن أن نسميه «قانون المتوازي الأضلاع للقوى النفسية»: مفاده أن الانفعالات تؤثر في اتخاذ القرار، وفقًا لتوجهها (موضوعها) وقوتها. في المقابل، يبدو لنا أن هيوم يعتقد أن العواطف الأضعف تنتابها أحيانًا حالة استثارة وعدم استقرار في ظل وجود العواطف المهيمنة. وفي هذه الحال، يمكن طاقة العواطف الأضعف أن تتحول إلى العواطف المهيمنة. وهذا ما يتحدد بناءً عليه - إلى حد كبير- الفعلُ المتخذ.

(ب) مبدأ التعود، أو العادة، الوارد في المبحث الخامس من كتاب الرسالة. يرى هيوم أن التعود والتكرار مهمان في ارتفاع درجة انفعالاتنا وانخفاضها، وفي تحويل اللذة إلى ألم والألم إلى لذة. والتعود يفعل ذلك عبر تأثيرين أصيلين: الأول، أنه يضفي سهولة (facility) ما على أدائنا لأي فعل، أو عند صوغ تصور عن موضوع ما. والثاني أن بمجرد اكتساب هذه السهولة، يسبب ميلًا أو نزوعًا (inclination) نحو الأداء أو التصور. وهذا النزوع، بحسب هيوم، يعد «مصدرًا مضمونًا للذة»، شرط أن تكون السهولة «معتدلة»، أي لا تتطلب منا بذل جهد فوق طاقتنا. ثم يكتب لاحقًا [110]: «إن لذة السهولة لا تتاح في أي من حالات اهتياج الأرواح، مثلما تكون في حركتها المنتظمة، التي قد تكون قوية جدًا أحيانًا، إلى حد تحويل الألم نفسه إلى لذة، ومن ثم تمنحنا في الوقت المناسب متعة بما كان الأكثر قسوة وبغضًا في البداية». ويشير هيوم إلى أن وجهي التعود (السهولة والنزوع)، يميلان إلى زيادة العادات الإيجابية الفاعلة، وتقليل السلبية منها. وهذا يعني - عند الجمع بين هذه المحصلة ومبدأ الانفعال المهيمن - أن العادات الإيجابية تمتص الطاقة من العادات السلبية بمرور الوقت، حتى تتحقق لها السيطرة [111].

(ج) أخيرًا، هناك مبدأ التأثير الأكبر للأفكار الأكثر تحديدًا وحسمًا في خيالنا (المبحث السادس). هنا يرى هيوم أن اللذات التي تعرفنا إليها وأصبحت لدينا تفصيلات وأفكار محددة عنها، تكون أكثر تأثيرًا فينا من تلك التي نتصورها في ظل مفهومنا العام للذة أو الفائدة. وفي حقيقة الأمر، كلما كانت أفكارنا أكثر عمومية وشمولًا، قلّ تأثيرها في المخيلة والانفعالات [112].

يشرح هيوم هذا المبدأ السابق في سرده قصة أريستيدس العادل (Aristides the Just): التاريخ هو شتاء عام 478 ق. م، عندما كانت أثينا وإسبارطة حليفتين بعد هزيمة الفرس في عهد أحشويروش (480 ق.م)، على الرغم مما كان آنذاك ينتاب العلاقات بينهما من ريبة متبادلة وعدم استقرار. وكان الأميرال البحري ثيميستوكليس (Themistocles) قد أخبر المجلس الأثيني بخطة بحرية سرية تتمثل في إشعال النيرانِ في أسطول البيلوبونيز [113]، وتمضية الشتاء في خليج

باغاساي. لكن بما أن نجاح هذه الخطة معقود على سريتها، فقد كان من غير الممكن تداولها، وكان على المجلس أن يثق بالأميرال. إلا أن المجلس بدلًا من منحه الثقة، طلب منه الإفصاح عن خطته لأريستيدس، وهو أحد القادة العسكريين الكبار ممن يثق المجلس في بصيرتهم. والقصة، كما يرويها هيوم، أن القائد أريستيدس تشاور مع ثيميستوكليس في خطته، ثم عاد إلى المجلس قائلًا إن لا خطة أوفر منها فائدة، لكن في الوقت نفسه ليس هناك ما هو أكثر ظلمًا منها، فرفض المجلس الخطة بالإجماع [(114)].

على خلاف المؤرخ الذي يقتبس منه، لا يرى هيوم أمرًا استثنائيًا في هذا الرفض: فهو ينفي أن يكون هذا الموقف دليلًا على تعظيم العدل عند الأثينيين. فلو فرضنا أنهم اطلعوا على تفصيلات الخطة، وتصوروا بوضوح فكرة التدمير شبه الكامل لأسطول البيلوبونيز، لكانوا أجازوها. ولبدت لهم جدارتها في إطار الفكرة العامة للفائدة فحسب، وبالتالي كان إغواءُ تنفيذها فاترًا. ويواصل هيوم حديثه قائلًا: وإلا [(115)] «من الصعب تخيل شعب بأكمله، ظالمًا وعنيفًا كما هم الناس عادة، ينبغي أن يلتزم إجماعًا بالعدل، رافضًا بذلك أي فائدة أو ميزة كبرى». وبناء عليه، تعتمد قوة الخطابة والإقناع وإثارة العواطف على هذا المبدأ وعبر وصف غاياتها «بأقوى ألوانها وأكثرها حيوية» [(116)]. وهي تبين أن وجهة النظر الخاصة التي تُرى منها الأشياء، تمكن الاستدلال الدقيق والتجريب التخيلي من التأثير في العواطف في أثناء عملية التدبر.

## §3 - التدبر مغير لنسق الانفعالات

1 - يذكر هيوم مبادئ عدة أخرى إلى جانب المبادئ الثلاثة التي استعرضناها للتو - خصوصًا عندما نراها تعمل في تناغم - تكون كافية لمناقشة سؤالنا: إلى أي مدى يمكن التدبر أن يغير الانفعالات؟ والنقاط الآتية تبدو واضحة في إطار المبادئ الثلاثة المذكورة.

أ - يمكن التدبر أن يغير درجة نشاط انفعالات بعينها في الحاضر، وكذلك وزنها - أي درجة التأثير- الذي يؤثر في القرار المتخذ. على هذا النحو يمكن أن يقلل التأثير الحالي لبعض الانفعالات أو يلغيها، ويزيد تأثير انفعالات أخرى. وفي قصة أريستيدس العادل مثال دال.

ب - ما لا يذكره هيوم صراحة هو أن التدبر قد يقودنا إلى إدراك ما لدينا الآن من انفعالات بعينها، كنا مغيبين عنها إلى حد بعيد (لا نستطيع القول إنها مكبوتة أو لاشعورية [بالمعنى الفرويدي]). فهي ليست مجرد انفعالات نسيناها، أو لم نولِها سوى اهتمام طفيف. فنحن نصبح على وعي بها عندما نجد من الجاذبية تخيل أنفسنا فاعلين هذا أو ذاك. وبينما تكون الانفعالات النهائية على مدار عملية التدبر مدركة كونها ثابتة، فإن التدبر يمكن أن يؤثر في حيويتها وقوتها المحسوسة، وكذلك في تأثيرها في قرارنا وما ينتج عنه من سلوك.

بهاتين الطريقتين، في الأقل، يتحكم التدبر إلى حد بعيد في أي انفعالات توجه سلوكنا وتؤثر فيه، وهذا لا ينكره هيوم. ولنتذكر مقولته [117]: «الانفعالات العنيفة تأثيرها قوي في الإرادة، لكن الانفعالات الهادئة، عندما يعززها التأمل ويؤيدها العزم (resolution)، تكون قادرة في الأغلب على التحكم في الانفعالات العنيفة في أشد حالاتها احتدامًا». وأعتقد أن هيوم يقصد بـ «العزم» فضيلة نشأت بفعل التكرار والعادة. وبناء على وجهة نظره، من الواضح أن من الخطأ اعتبار الانفعالات مسلمًا بها ومصحوبة بكثافتها وتأثيرها النسبي، وأنها مجرد موجهة بواسطة التدبر.

2 - علينا الآن أن نطرح السؤال: بما أن التدبر هو نشاط، فكيف يكون مدفوعًا ومنظمًا بواسطة انفعال واحد أو أكثر من انفعالاتنا؟ في أي حال، لا بد من معرفة أن هذا لا يمكن ببساطة أن يحدث من دون انفعالٍ ما يحركه. وقد يجيب هيوم بقوله (على نحو ما ذكرنا): إن انفعالاتنا الهادئة، المعززة بالتأمل ومؤيدة بالعزم، يمكنها التحكم في انفعالاتنا العنيفة في أشد لحظاتها احتدامًا أو غضبًا. ويسمي هيوم السيطرة على الانفعالات قوة الذهن، وهذا ما يعني ضمنًا، وفق قوله، «سيادة الانفعالات الهادئة على العنيفة» [118]. وبوضع هذه الملاحظات معًا [119] يمكننا القول:

أ - عند الأشخاص المتميزين بقوة الذهن، تحتل الانفعالات الهادئة مكانًا محوريًا في تشكيل مجمل انفعالاتهم، وفي السيطرة على قوى الفكر العقلي، أي صرامة العقل والمخيلة. فالانفعالات الهادئة يمكنها، بطبيعة الحال، أن توجه التدبر بالسبل التي وصفناها سابقًا.

ب - يعتقد هيوم أيضًا أن العرف والعادة والتخيل، إلى جانب التكوين الكلي للانفعالات، تؤدي دورًا مهمًا في قوة الذهن. وكما رأينا، يُضفي التعود على الفعل يُسرًا وبراعة في الأداء، ومن ثم يولد لدينا - عند تصورنا شيئًا أو كيانًا ما - ميلًا إلى التصرف وفقًا للعادة. وهذان التأثيران يتيحان لنا تفسير قوة الذهن على النحو الآتي:

يجب أن نتعلم التدبر، كما نتعلم أي نشاط آخر. فهو فعل يشكل لدينا تصورات بعينها، تتم بالمضي قدمًا عبر خطوات عديدة تتضمن التمرين أو التجربة الخيالية (imaginative rehearsal) لنتائج تحتمل بناء بدائل مختلفة، وما إلى ذلك. وبالممارسة المكتسبة، يصبح فعل التدبر أكثر سهولة، وتزداد منافعه، ويوجهنا بنجاح نحو امتلاك انفعالاتنا الهادئة، وتحقيق مصالحنا الحيوية. هكذا تكافأ البراعة أو السهولة في ممارسة التدبر، وهذا بدوره يمنحنا نزوعًا أقوى نحو الانخراط فيه مستمتعين بتمرين براعتنا تمرينًا معتدلًا بين الصعوبة واليسر (وقد يكون من الغرابة التحدث عن الاستمتاع بالتدبر، لذا يمكننا القول بدلًا من ذلك: إننا نتغلب على نفورنا من التدبر، ومن التمرين الذهني الذي يتطلبه). فضلًا عن ذلك، نتعلم متى يكون التدبر ضروريًا، ونصبح مقدرين لمزاياه.

3 - حتى الآن، افترضتُ أن الانفعالات تأتي إلى الوجود وتخرج منه من خلال تأثيرات الأفعال التي نضطلع بها نتيجة التدبر، أو تأثيرات ما يحدث لنا. هذا يعني أن التدبر في حد ذاته لا يمكنه تغيير انفعالاتنا النهائية في الوقت الحاضر (في اللحظة الفاصلة بين بداية التدبر والشروع في الفعل)، على الرغم من أن التدبر، مثلما استعرضنا من قبل، يمكنه أن يعدل من حدة الانفعالات وتأثيرها، ويجعلنا على وعي تام بانفعالات لم نكن من قبل واعين بها. والظاهر أن ما يعجز التدبر عن فعله هو محو جميع الانفعالات، أو توليد انفعالات أخرى جديدة، هذا إذا نحينا جانبًا التغيرات الناجمة عن تصحيح المعتقدات.

مع ذلك، بمجرد أن تتمكن الانفعالات الهادئة من السيطرة على قوى التدبر، يمكنها العمل على تشكيل شخصيتنا بهدف تأمين قوة الذهن، وتوجيهنا نحو أداء الأفعال المطلوبة لمحو الانفعالات المرجح أن تتحدى سيطرتها، وغرس انفعالات وعادات داعمة بدلًا منها. ويمكن عبر القوة العارية - أي السيطرة الثابتة للعواطف الهادئة - أن تتغير أذواقنا وما نفضله في وقت قصير. وأعتقد أن هيوم، في مقالته «الشكاك» (120)، كان يتحدث عن نفسه حين كتب:

تمثل العادة وسيلة أخرى قوية من وسائل تشكيل الذهن، وغرس نوازع وميول خيرة فيه. فالمرء الذي يقطع شوطًا في مسار الرصانة والاعتدال سيكره الشغب والفوضى؛ فإذا انخرط في تجارة أو دراسة، سيبدو له الكسل عقابًا؛ وإذا أجبر نفسه على ممارسة الإحسان والمودة، سرعان ما يمقت حالات التعالي والعنف. فعندما يقتنع المرء تمامًا بأن المسار الفاضل في الحياة هو مساره المفضل، ولديه من العزيمة ما يكفي موقتًا لفرض عنفٍ [التشديد من رولز] على نفسه، فإن إعادة تشكيله تحتاج منه إلى أمل. وفي هذه الحال، يتلخص سوء الحظ في عدم وجود الاقتناع والعزيمة، خصوصًا حين لا يكون المرء فاضلًا بدرجة مقبولة من الأساس.

ما الذي يعنيه هيوم هنا بأن يفرض المرء عنفًا على ذاته؟ حسنًا، عندما تكون ذاهبًا في رحلة بحرية لثلاثة أشهر في كيبيك الشمالية، ويمكنك الإقلاع عن التدخين بفضل التركيز على أضراره، والتصرف بدافع النفور من هذه الأضرار، فإنك تلقي بلفافات التبغ ما إن تنطلق.

في المحصلة، يرى هيوم، في وقائع بعينها، أن العقل الصارم والعواطف الهادئة التي نخلط بينها وبين عمليات العقل، جنبًا إلى جنب التكرار والعادة والخيال، تشكل سريعًا طباعنا بمرور الوقت. وهذا ما يدفعنا إلى طرح السؤال: لماذا لا يمكن عند قراءة مسرحية أو رواية أو سيرة شخصية تاريخية ما، أو الاستماع إلى محادثة، أن نتعرف إلى فكرة ما مثالية، كطريقة بعينها لعيش الحياة، ثم قبل أن نفعل أي شيء (ما بعد القراءة والتعلم والاستماع) تصبح الحالة كما لو كانت هذه الفكرة تستحوذ علينا، وبعد ذلك تؤثر فينا تأثيرًا عميقًا؟

أينبغي أن تكون القراءة أو السماع أو الإصغاء مجرد إحياء لعواطف بعينها موجودة مسبقًا في تركيبتنا الانفعالية؟ ألا يمكننا إنكار هذا الدور؟ يصر هيوم على أن أي شيء يمكنه أن يؤثر مقدمًا في أي شيء آخر، والأمر يتوقف على الخبرة. أحيانًا يبدو مثل هذا النوع من التحولات كأنه مؤكد الحدوث. فهل لدى هيوم رد على هذا؟ أم تراه ببساطة يسلم مسبقًا بوجود انفعالات كهذه - كميول نقية - تظهر في ما نؤديه فعلًا؟ فهل تفقد هذه الرؤية إذًا خاصيتها المميزة؟ وما معيار البت في امتلاكنا الفعلي انفعالًا ما عند ظهوره في الحالات المتخيلة؟ هل لهذه الأسئلة من إجابات واضحة؟ سنعود إليها لاحقًا.

## 4§ - النزوع العام للخير

1 - نعود إلى سؤالنا الثاني: هل ينطبق تفسير هيوم العام للانفعالات على الانفعالات الهادئة (العمليات التي نخلط فيها بين العاطفة والعقل). وهنا سأبدأ بفحص كيف يمكن النزوع العام للخير أن يسمح للمعلومات المجردة عن انفعالاتنا المستقبلية بأن تحركنا في الحاضر.

لنتذكر المشكلة: الانفعالات الآنية وحدها هي التي من المفترض أن تحركنا الآن. ومن ثم، بينما قد نعرف انفعالاتنا المستقبلية (في ما يتعلق بحاجتنا إلى الطعام والشراب مثلًا)، ومدى الألم الذي قد يحدث إذا لم نوفر ما يشبعها الآن، إلا أن وعينا بهذه الانفعالات المستقبلية وما يترتب عليها لا يمكنه أن يحركنا، لأننا ببساطة لا نملك هذه الانفعالات الآن. لكننا نعمل على توفير ما يلزم. وهذا ما يفسره هيوم باستثارة النزوع العام للخير. وأود أولًا أن أناقش كيفية عمل هذا النزوع، ثم نسأل ما إذا كان هيوم يراها عاطفة أم رغبة قائمة على مبدأ (سأشرح هذا المصطلح لاحقًا).

2 - على الرغم من أهمية النزوع العام للخير، فإن هيوم لا يُدلي حوله إلا بالقليل. فهو يعتبره أحد الانفعالات الهادئة الثانوية (الناشئة عن اللذة والألم). يقول هيوم [(121)]: «إن العقل [...] يجهد نفسه من دون إبداء أي انفعال محسوس [...]؛ ومن هنا [...] فإن كل فعل ذهني يتسم بالهدوء والسكينة، يتم حسبانه - على نحو خاطئ - فعلًا عقليًا، من جانب من يحكمون على الأشياء من الوهلة الأولى [...]. ثمة رغبات وميول هادئة بعينها، وعلى الرغم من كونها انفعالات حقيقية، لا تنتج في الذهن سوى قليل من الانفعال، ونعرفها من آثارها، أكثر مما نعرفها بمشاعرنا أو حسنا المباشر». ولنلاحظ أن الانفعالات الهادئة تنتج قدرًا ضئيلًا من الانفعال، ويُستدَل عليها جزئيًا من خلال الشعور المباشر، على الرغم من كونها تُعرف أكثر من خلال تأثيرها. فضلًا عن ذلك:

يوجد نوعان من الرغبات [الهادئة]: إما غرائز مغروسة في طبيعتنا من الأساس [...] مثل الإحسان [...] وحب الحياة [...] والعطف على الأطفال؛ أو النزوع العام للخير، والنفور من الشر [(122)]. يميل الذهن إلى التوحد مع الخير، وتجنب الشر، بواسطة إحدى الغرائز الأصلية، على الرغم من أنها قد تكون مجرد

خيال في إطار فكرة، وحاضرة في أي فترة مستقبلًا [123]. [...] الخير أو الشر، أو بمعنى آخر: اللذة والألم [...] [124]عندما يكون الخير مؤكدًا أو محتملًا، فإنه يخلق الفرح. وعندما يكون الشر في الموضع نفسه، فإنه يخلق الحزن والأسى [125].

3 - ليس هذا بدافع كافٍ للإسهاب، غير أن إجابتنا عن السؤال كيف تحثنا انفعالاتنا الحالية على توفير ما يلزم لانفعالاتنا المستقبلية واضحة بما يكفي. فنظرًا إلى ما نعرفه الآن عن انفعالاتنا في المستقبل، وكيف نوفر ما يلزمها، فإن النزوع العام للخير في الوقت الحاضر يكون حساسًا الآن للخير (اللذة) في إشباع حاجتنا المستقبلية، وللشر (الألم) في عدم إشباعها. وتنجم الحساسية هنا، كما يقول هيوم، عن اتحاد النزوع العام الحالي للخير مع رغبتنا في الخير وتجنب الشر، «على الرغم من كونها مجرد تصور في فكرة، وحاضرة في أي فترة زمنية في المستقبل [التشديد من رولز]».

إذًا، تعتمد هذه الإجابة على مبدأ أساس في علم نفس الأخلاق عند هيوم، مفاده أن أي فكرة عن اللذة أو الألم، يمكن أن تولد انفعالًا حاليًا (انطباع حالي للتفكير). وبهذه الطريقة، فإن المعرفة البحتة بانفعالاتنا في المستقبل (ومن ثم برغبات ومتطلبات المستقبل عمومًا) تولد عبر النزوع العام للخير انفعالاتٍ حالية تؤدي بنا، في الأقل، إلى توفير بعض ما يلزم من الحاجات التي سوف تستثيرها انفعالاتنا مستقبلًا.

4 - بالطبع، تفترض إجابة هيوم أننا نملك مسبقًا تصورًا عن هويتنا كأشخاص مميزين على مر الزمن، حيث نكون على علم بما سنكون عليه في المستقبل، ومن ثم أي الانفعالات لأي أشخاص سيلزم توفير ما يشبعها. لكن بافتراض هذا التصور، تكون الهويات المأمولة معروفة، وتكون خلفية النزوع العام للخير في محلها. وينبغي هنا أن أشير إلى مدى عمق السؤال الخاص بتحديد تصور مناسب لهويتنا الشخصية، وعلاقته بقلقنا حيال مستقبلنا ومستقبل الآخرين. وهي هنا قضايا على سبيل الذكر فحسب [126].

## §5 - النزوع العام للخير: انفعال أم مبدأ؟

1 - رأينا كيف يمكن أن نستجيب الآن لإشباع انفعالاتنا في المستقبل، بفعل النزوع العام للخير. والسؤال التالي إذًا هو: هل النزوع العام للخير يعد انفعالًا أم رغبة قائمة على مبدأ مرتبط بأحد مبادئ العقل العملي؟ وللتوضيح، لا بد من أن أتحدث قليلًا، لبيانٍ أول، عن ماهية العقل العملي، في مقابل التدبر العقلي الذي يصفه هيوم.

في العقل العملي تكون مداولاتنا أو عمليات التدبر التي نمارسها موجهة أو مختبرة قياسًا على مبادئ بعينها من مبادئ العقل العملي، مثل المبدأين اللذين يذكرهما هيوم نفسه ضمن وجهة نظره الرسمية، وهما: اعتماد وسائل فعالة للغايات، وتصحيح معرفتنا بما نريده مستقبلًا في ضوء معتقدات صحيحة

أو معقولة. وهذه، في إطار غيرها من المبادئ، تحدد ما هو صحيح، أو صالح (valid)، في العقل العملي. وبطرحنا سؤال ما إذا كان النزوع العام للخير انفعالًا، أم رغبة قائمة على مبدأ، فإننا بالتالي نسأل: هل كان هيوم يراه يعمل بوصفه انفعالًا، أم بوصفه رغبة قائمة على مبدأ مرتبط بأحد مبادئ العقل العملي؟

2 - للإجابة عن هذا السؤال، أقدم تصورًا لفاعل عقلاني يتميز بأن شخصيته العامة، أو تكوينه الانفعالي الكامل، يشمل رغبات من النوعين الآتيين:

أولًا، رغبات قائمة على غاية. ويمكن وصف الغاية في هذا النوع من الرغبات أو ملابسات إشباعها، من دون استخدام أي تصورات أخلاقية، أو مبادئ معقولة أو عقلانية. يفترض هذا التعريف مسبقًا طريقة ما من تمييز التصورات والمبادئ، لكن لنفترض أن لدينا طريقة ما تقريبية لفعل هذا وفق نتائج محل اتفاق متبادل.

ثمة أنواع لا تنتهي من الرغبات القائمة على غاية، تشمل كثيرًا من الانفعالات التي يصنفها هيوم، منها رغبات في الطعام والشراب والنوم، وممارسة أنواع مختلفة من الأنشطة بغية الاستمتاع، وتطلعات اجتماعية: رغبات في مكانة، وسلطة ومجد وممتلكات وثروة، وغير ذلك الكثير.

3 - ثمة ما أسميه رغبات قائمة على مبدأ. من بينها نوعان رئيسان، يعتمدان على ما إذا كان المبدأ موضع النقاش عقلانيًا أم معقولًا.

المبادئ العقلانية هي تلك التي نستخدمها في التفكير العملي، في ما يمكن أن نسميه المسائل التدبرية (prudential). ومنها على سبيل المثال (ليُقرأ كل على نحو مستقل، مع بقاء العوامل الأخرى ثابتة):

(1) تبني الوسائل الأكثر فاعلية لتحقيق غايتنا.

(2) اكتساب معتقدات معقولة حيال غاياتنا وأهدافنا.

(3) اختيار البديل الأكثر احتمالًا.

(4) تفضيل الخير الأعم (الذي يساعد في العناية بجدولة الغايات وضبطها، بحيث يدعم بعضها بعضًا).

(5) ترتيب أهدافنا (وفق الأولوية) عندما ينازع بعضها بعضًا.

هذه المبادئ كلها كان سيدجويك يعتبرها إملاء للعقل (العملي).

دعونا نتعامل مع هذه المبادئ كونها حصيلة عد وإحصاء مع غيرها من مبادئ، وليست منبثقة من تعريف ما للعقلانية العملية، حيث لا يوجد اتفاق على طريقة مثلى لتعريف تصورها، خصوصًا عندما يتعلق الأمر بعدم اليقين. وعلينا أن نسلم بوجود رؤى مختلفة للعقلانية. مع ذلك، تبقى الفكرة العامة عنها أنها مبادئ تحدد ما سوف يوجه فاعلًا مفردًا (a single agent)، بوصفه عمليًا وعقلانيًا وذا أهداف متنوعة، سواء أكان ذلك الفاعل فردًا أم جماعة أم مجتمعًا أم أمة أم تحالفًا من الأمم، في إطار ما يراه الحس العام تدبرًا عقلانيًا.

ربما يعنّ لنا أن نضيف نوعًا ثانيًا من الرغبات المؤسسة على مبدأ عقلي من مبادئ العقل الصارم عند هيوم، تتصل بالتعليل في علِمي المنطق

والرياضيات، مثل أدلة الترجيح والاستدلال المحتمل. وفي أي حال، فإن الاستدلال الصارم، مثله مثل أي نشاط عقلي آخر، لا بد من وجود عاطفة ما لتحريكه. هذا ما كان حري بهيوم أن يقوله. فهذه الرغبات تتوافر لدى معظم الناس بدرجة أو بأخرى، ومثال ذلك أننا جميعًا لدينا رغبة في المعرفة، مثلما يقول أرسطو: نستمتع بالألغاز والأحاجي ...إلخ. ومن دون هذه الرغبات، لا يمكن أحدًا أن يكون عالم رياضيات، أو فيزيائيًا.

النوع الثالث من الرغبات المؤسسة على المبادئ المعقولة: تلك الرغبات التي تنظم الكيفية التي يمكن جمعًا من الفاعلين (جماعة أو مجتمع)، أشخاصًا أو مجموعات، أن يديروا بها سلوكهم في علاقتهم بفاعلين آخرين. وفي هذه الحال، تكون مبادئ الإنصاف أو العدالة هي الأمثلة القياسية لشروط التعاون العادل، إلى جانب المبادئ المرتبطة بالقيم الأخلاقية التي يقرها الحس العام، مثل الصدقية والإخلاص. ولننحّ هذه الرغبات والمبادئ العقلية جانبًا الآن [127].

4 - هنا ما يميز الرغبات المؤسسة على مبدأ هو عدم إمكان وصف غاية الرغبة، أو النشاط التدبري الفكري الذي نريد الانخراط فيه من دون استخدام المبادئ العقلانية أو المعقولة، بحسب ما يكون، والتي تدخل في ذلك النشاط. وحده من يستطيع فهم هذه المبادئ وتطبيقها هو من يمكنه أن يمتلك هذه الرغبات. والفاعل العقلاني ليس سوى شخصٍ من هذه النوعية تحديدًا.

بحكم التعريف السابق، إذًا، الفاعل العقلاني هو شخص لديه رغبات مرتبطة بمبادئ العقل العملي في تركيبة طباعه ورغباته (انفعالات). ومثلها مثل جميع الرغبات، فإن لهذه الرغبات قوة ما تزيد أو تنقص، وتتنوع من وقت إلى آخر. لكن في ما عدا ذلك، فإن المبادئ التي ترتبط بها تلك الرغبات يميزها الفاعل بأن لها سلطان؛ ولنقل سلطان العقل. قد يقول الفاعل: «لقد كنت أحمقَ، لأنني لم آخذ ما يكفي من الوقت للتأكد من أنني أسلك السبيل الملائم لتحقيق غاياتي». هكذا، ففي الرغبات القائمة على مبدأ، يكون لمبادئ العقل العملي مرتكز في طباع الفاعل [128]، وبقدر ما يكون الفاعل عقلانيًا - مستوفيَ المقاييس - يكون مدفوعًا إلى التصرف وفقًا لذلك، ليس على نحو حاسم دائمًا، لكن إلى درجة ما دالة.

5 - أخيرًا، نصل إلى سؤالنا: هل النزوع العام للخير، بحسب هيوم، هو انفعال هادئ حرفيًا، أم أنه رغبة قائمة على مبدأ؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هو هذا المبدأ؟

إذا كان هيوم، في هذه الحال، قد اعتبر النزوع العام للخير رغبة قائمة على مبدأ، فمن المرجح أنه كان سيقدم لنا هذا المبدأ واضحًا صريحًا؛ في الأغلب قد يكون الآتي هو المبدأ الذي أشار إليه النص:

بافتراض ثبات باقي العوامل، وكي نعلي من شأن التوازن الصافي بين الخير والشر في حياة شخص ما على مر الزمن، علينا أن نقدر مدى تلاؤم الخير

والشر، عبر اللذات والآلام المتوقعة، وقياس كثافة اللذات والآلام ومدة استمرارهما، وطرحهما عبر احتمال وقوعها.

أو شيء من هذا القبيل. هكذا يصبح مبدأ العقل العملي هو الانتباه إلى الخير والشر المستقبليين وفقًا لوزنهما، أو لدرجة أهميتهما أو إشباعهما المأمول، وتاليًا ثم المقرر.

لكني أعتقد أن هيوم لم يصف قط النزوع العام للخير كرغبة قائمة على مبدأ. بل يراها مبدأً سيكولوجيًا يعمل بطرائق معينة، وليست مبدأ عقلانيًا يطبقه الفاعل وهو مقر بسلطانه العقلاني. وفي المبحث التاسع من القسم الثالث من الكتاب الثاني، نجد بعض المقاطع التي تدعم اعتقادنا هذا؛ إذ يناقش هيوم الانفعالات المباشرة، ويأخذ في الاعتبار ما تتيحه الاحتمالات من مساحة لظهور الأمل والخوف [129]، ويقارب فكرة التوقع الرياضياتي [130]. لكن تشديده يكون دائمًا على الكيفية التي تحكم بها مبادئ سيكولوجية بعينها حيوية المعتقدات، ومن ثم تتسبب في عواطف مثل الأمل والخوف. فضلًا عن ذلك يحب هيوم التشبيهات الفيزيائية، عندما يقول [131]:

إذا نظرنا إلى الذهن البشري، في ما يتعلق بالانفعالات، نجد أن طبيعته ليست من طبيعة آلة نفخ موسيقية، تفقد الصوت حين يتوقف النفس بعد عزف كل علامة موسيقية، بل هو أشبه بآلة وترية تظل أوتارها، بعد كل ضربة، تهتز محتفظة ببعض من الصوت، الذي يخفت تدريجًا من دون إحساس به [...] كذلك يختلط الحزن والفرح [...] عبر رؤى خيالٍ متعارضة، وينتجان باتحادهما انفعالات الأمل والخوف.

6 - من ثم فإني اقترح، بشيء من التردد، أن هذا التشبيه يتفق ومناقشة هيوم المبدأين الخاصين بالعقل العملي، إلى حد يبدو معه أنه يوافق عليهما، ألا وهما مبدأي:

(1) تبني الوسيلة الأكثر فاعلية لبلوغ غاياتنا.

(2) اكتساب معتقدات معقولة عن غاياتنا وأهدافنا.

في ما يتعلق بهذين المبدأين، يبدو وصف هيوم إياهما أيضًا كما لو كان من الممكن قراءتهما قراءة سيكولوجية بحتة. فهو يكتب [132]: «في اللحظة التي ندرك كذب أي افتراض، أو عدم كفاية أي وسيلة لاستسلام انفعالاتنا لعقلنا من دون معارضة [...] عندما تقنعني بخطأي، يتوقف شغفي [...] بمجرد أن اكتشف كذب ذلك الافتراض، لا بد من أن تتساوى الأمور عندي».

من ناحية أخرى، يتغير الأمر في حال توجيه مبدأ العقل العملي إيانا إلى خيرنا الأكبر [133]. ولنتذكر ملاحظة هيوم [134]: «أن أفضّل ما أقرّ به من خير أقل لي على خير أكبر، وأن أمتلك وجدانًا أكثر توهجًا للأول عن الثاني، فهذا يتناقض قليلًا مع العقل». ربما يمكننا أن نفهم كلام هيوم على أنه يعني أن الرغبة في خير أقل لا تستند إلى معتقد كاذب، ومن ثم قد تكون تلك الرغبة أقوى من الرغبة في الخير الأكبر لنا. والتوضيح الذي قد يفكر فيه هيوم آنئذ هو أن

التفضيل مسألة طباع، فهو ينم عن نفاذ صبر الشخص وقصر نظره واندفاعه ورعونته. ومن ثم يكون تغيير الطباع هو العلاج، وليس استدعاء العقل الصارم. وهذا كله ليس سوى إحدى حقائق سيكولوجيا البشر؛ إذ يبدو العقل العملي كأنه بلا دور.

7 - خلاصة: في مراجعة هذه المقاطع، وطبيعة تفسير هيوم عمومًا، أعتقد أننا إذا نظرنا في التفكير العملي كتدبر تنظمه (ظاهريًا) أحكام صحيحة، أو صالحة، ومدفوعة برغبات قائمة على مبدأ ومرتبطة بمبادئ عقلانية، لن يكون لدى هيوم وقتئذ تصور عن التفكير العملي، أو أنه - في أي حال - لا يمتلك ذلك التصور.

اللافت في رؤية هيوم للتدبر ليس بساطتها؛ فهي شديدة التعقيد. في اعتقاده، ليس التدبر معنيًا سوى بإدراك أفضل الوسائل لبلوغ غايات بعينها، أو أن تأثيره محدود على مسار الفعل؛ فالتدبر له كثير من التأثيرات العميقة والعويصة في توجيه أفعالنا. ما يميز رؤيته في التدبر ما يبدو كأنه رؤية محض سيكولوجية، تفتقر إجمالًا إلى ما يعتقده بعض الكتاب بمنزلة أفكار للعقل العملي وسلطانه.

(108) David Hume, Treatise of Human Nature, Ed. by P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1978), p. 438.

(109) Ibid., p. 420.

(110) Ibid., p. 423.

(111) Ibid., p. 424.

(112) Ibid., pp. 424 f.

(113) يعني اسمها جزيرة بيلوبس (Pelops) وهو إله متواضع الأهمية في الأسطورة الإغريقية؛ إذ ورد اسمها في العصور الهوميرية على أنها جزيرة منفصلة عن البر اليوناني. وقد أطلق عليها في العصور الوسطى الاسم السلافي مورة (Morea) ويعني «أرض البحر». (المترجم)

(114) وردت هذه القصة في مصادر مختلفة. منها مثلًا: A. R. Burn, Pelican History of Greece (Harmondsworth: Penguin Books, 1965), p. 194.

(115) Hume, Treatise, p. 426.

(116) Ibid.

(117) Ibid., pp. 437 f.

(118) Ibid., p. 418.

(119) Ibid., pp. 437 f., 418.

(120) David Hume, «The Skeptic,» in: Essays, pp. 170-171.

(121) Hume, Treatise, p. 417.

(122) Ibid.

(123) Ibid., p. 438.

(124) Ibid., p. 439.

(125) Ibid.

(126) يُنظر:

Thomas Nagel, The Possibility of Altruism (Oxford: Oxford University Press, 1970), pp. 27-76

(127) أذكر بشكل عابر أن هناك أيضًا رغبات قائمة على المفهوم. وهذه يمكن وصفها بالقول إن المبادئ التي نرغب في اتباعها يمكن أن تكون مرتبطة برغبة في إدراك مفهوم عقلاني أو معقول بعينه، أو مثال من المثل الأخلاقية. على سبيل المثال، نحن نرغب في التصرف بأسلوب مناسب لكياننا كأشخاص عقلانيين، أي أشخاص يكون سلوكهم موجهًا بالاستدلال العملي وراغبين في أن يكونوا من الأشخاص الذين يملكون هذه الرغبات القائمة على مبادئ ويعملون بدافع منها، وليس من الرغبات القائمة على غاية أو شيء فحسب مثلما تكون محكومة بالعرف والعادة. ومفهوم كهذا يتشكل عندما تكون المبادئ المحددة للرغبات القائمة على مبدأ مرتبطة على نحو مناسب وعلى

صلة بالمفهوم بطريقة بعينها. ذلك أننا رأينا الاستدلال العملي في ما يتعلق بالمستقبل، متضمنًا - ولنقل - مفهومًا عن أنفسنا بوصفها كائنات مستمرة عبر الزمن. أنا لا أتتبع هذه الفكرة هنا. لكن للتحدث عن رغبات قائمة على مبدأ، علينا أن نكون قادرين على تقديم الصلة الصحيحة.

(128) وفق مصطلحات برنارد وليام (Bernard William)، فإن هذه الرغبات القائمة على مبدأ تكون مندرجة في المجموعة الدافعية (motivational set) للفاعل. يُنظر مساهمته: Bernard William, «Internal and External Reason,» in: Moral Luck (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 104 f.

وتناول الفاعل العقلاني في النص يتبع نص كريستين كورسغارد (Christine Korsgaard) في: Christine Korsgaard, «Skepticism and Practical Reason,» Journal of Philosophy (January 1986), pp. 15-23.

(129) Hume, Treatise, pp. 440 f.

(130) Ibid., pp. 444 f.

(131) Ibid., pp. 440 f.

(132) Ibid., p. 416 f.

(133) Ibid., p. 416.

(134) Ibid.

# الفصل الثالث
# المحاضرة الثالثة عن هيوم
# العدالة بوصفها فضيلة مصطنعة

## §1 - عاصمة العلوم

1 - نتناول اليوم تفسير هيوم للعدالة بوصفها فضيلة مصطنعة (artificial)، في مقابل الفضيلة الطبيعية. هذا الموضوع يمثل لديه محورًا جوهريًا في مذهب الإيمان بالطبيعة؛ إذ يهدف منه إلى إثبات أن الأخلاق وممارساتنا الأخلاقية هي انعكاس لطبيعتنا انطلاقًا من موقعنا في العالم واعتمادنا على المجتمع. وعلينا هنا أن نتذكر أن هيوم في مقدمة كتابه الرسالة، كان قد ناقش تاريخ العلوم، وكيف أنها بدأت بالرياضيات وفلسفة الطبيعة، كما ناقش أيضًا الديانة الطبيعية، واعتمادها الرئيس على المعرفة الإنسانية [(135)].

هذا النوع من الاعتماد على معرفة الإنسان، كما يقول هيوم، لا بد من أن يكون الاعتماد الأكبر من نوعه في ما يتعلق بعلوم المنطق والأخلاق والنقد والعلوم السياسية، وهي المجالات التي تغطي اهتمامات هيوم في كتاباته كلها. فالمنطق يقدم تفسيرًا لما نؤديه من أعمال ترتبط بقدرتنا على التعليل، وبطبيعة أفكارنا، فيما تنظر الأخلاق والنقد في طبيعة مشاعرنا وأذواقنا، بينما تتعلق العلوم السياسية بشؤون الناس في المجتمع، والاعتماد المتبادل بين أفراده. يرغب هيوم في التخلي عن «الطريقة المتلكئة» المتبعة حتى الآن، «ليتجه مباشرة إلى الطبيعة البشرية نفسها؛ عاصمة هذه العلوم أو قلبها» [(136)].

من ثم، لدينا في كتاب الرسالة محاولة ذلك الشاب فتح ما سماه «عاصمة» العلوم، سعيًا منه إلى الشهرة وإثارة صخب يلفت العالم. تحدوه في سعيه هذا رغبة أساسية في إظهار الأخلاق بوصفها حقيقة طبيعية قابلة للتفسير في ضوء الاهتمامات الإنسانية، وحاجاتنا إلى المجتمع. وهذا التفسير من المفترض أن يكون قائمًا على أساس الخبرة والملاحظة. فهيوم راغب في اتباع حكمة نيوتن القائلة: «أنا لا أختلق الفرضيات» (Hypotheses non fingo). ونيوتن في عدم اختلاقه فرضيات عن جوهر الروح أو الجسد لا ينشد، كما يقول هيوم، سوى ما يظهر في عمليات الطبيعة من مبادئ. كما أن الاتجاه إلى تفسير أساس الفضائل، الطبيعية منها أو المصطنعة، وكيفية ظهورها وأدائها أدوارها المختلفة، يمثل واحدة من الموضوعات الأخلاقية المهمة في تشكيل تصورنا القائم لعلم طبيعة الإنسان.

2 - اليوم أناقش بضعة أسئلة أساسية تتصل بالموضوعات الواردة في المباحث من 1 إلى 6 من القسم الثاني من الكتاب الثالث. وبطبيعة الحال، يتعين علي استبعاد كثير منها. لكنني قبل أن أمضي قُدمًا في نقاشنا، لدي تحذير عن اللغة التي يستعملها هيوم. فهي كانت في وقتها مختلفة تمامًا قياسًا بلغتنا الحالية؛ على سبيل المثال، ربما نلاحظ في العنوان الفرعي لكتاب الرسالة - «محاولة لتقديم المنهج التجريبي للتعليل في الموضوعات الأخلاقية» - أن معنى «الأخلاقية» (moral) هنا مختلف تمام الاختلاف عما تعنيه المفردة نفسها الآن. وهناك بعض من المعاني التي تغيرت على نحو طريف، مثلما كان آدم سميث يقول، «الفضيلة، وفقًا لأرسطو، قوامها عادة الاعتدال الوسطي وفق العقل السليم» [(137)].

وفقًا للتحذير السابق، لم تكن مفردة «مصطنع» تعني ما تعنيه الآن: كاذب، مزيف، ليس حقيقيًا، وما شابهها من المرادفات. فمعاني الكلمات كالمياه تحت تأثير الجاذبية، تبدو كأنها تنحدر إلى الأسفل. وهذا بالضبط ما حدث مع مصطلح «مصطنع» الذي تفسره المقولة المأثورة (جيد إلى حد لا يصدق) المرتبطة بتشارلز الثاني. عندما ذهب الملك أول مرة ليستطلع كاتدرائية القديس بولس في لندن، بعدما أعادها كريستوفر رن (Christopher Wren) إلى الحياة عقب حريق عام 1666 الكبير، قال بوقار بعد توقفه برهة تحت قبتها: «إنها مريعة ومصطنعة» («It’s awful and artificial») ما يعني أنها تروع النفوس، وفي الوقت نفسه نتاج من عمل العقل. وكانت هذه الكلمات من أرفع كلمات الثناء في ذلك الوقت.

3 - يؤكد نص هيوم هذا المعنى بوضوح؛ إذ يذكر فكرة الفضائل المصطنعة، على سبيل المثال، بالتلازم مع ثلاثة معانٍ لكلمة «طبيعي» [(138)].

المعنى الأول: «طبيعي» بوصفه نقيضًا للمعجزات. وبناء عليه فإن الفضائل، طبيعية أكانت أم مصطنعة، تكون طبيعية.

المعنى الثاني: «طبيعي» بوصفه نقيضًا لما هو غير معتاد. وهنا تكون الفضيلة غير طبيعية، وفضيلة البطولة غير معتادة وعلى قدر ضئيل من الطبيعية، مثل البربرية الوحشية.

المعنى الأخير: «طبيعي» بمعنى نقيض المصطنع: أفعال مصطنعة في حد ذاتها لأنها تؤدَّى بتصميم وقصد معينين. فتصميماتنا ومشروعاتنا مبادئ تلزم لتشغليها ضرورات مثل الحرارة والبرودة، الرطوبة والجفاف، لكن اتخاذها مبادئ لنا عادة ما يحدث بغية مقابلتها بمبادئ أخرى للطبيعة [(139)]. مرة أخرى يقول هيوم إن علاج ضحالة أفكارنا عن الأخلاق، وانحيازنا الوجداني، لا ينبعان من الطبيعة بل من الاصطناع، «أو بمعنى أصح، فإن الطبيعة تمنح علاجًا في إطلاق الأحكام والفهم» [(140)].

إن المعنى الثالث لكلمة «طبيعي» - كنقيض لمصطنع - هو الأقرب صلة هنا. ومن ثم يمكننا الخلوص إلى أن الفضائل المصطنعة تتضمن - عكس الطبيعية -

التخطيط والنية، وإصدار الأحكام والفهم. وهذه عمومًا عمل من أعمال العقل، كما تُرى في مشروعاتنا وأعرافنا وقوانيننا وشرائعنا.

## 2§ - عناصر مشكلة هيوم

1 - بتقديم هذه الملاحظات السابقة كتمهيد، أضع الآن تصورًا لعناصر مشكلة هيوم: وهي تفسيره الفضائل جميعها، الطبيعية منها والمصطنعة، بوصفها جزءًا من حقيقة الأخلاق الطبيعية. ومن ثم، يُفترض أن يكون المبحث الأول من القسم الثاني من الكتاب الثالث - الوارد بعنوان «العدالة، فضيلة طبيعية أم مصطنعة؟» - محققًا لعرض تلك العناصر بدقة، لكنه لا يفعل ذلك كما ينبغي. وهذا يعود جزئيًا إلى محاولة هيوم ترسيخ فكرته الرئيسة عبر ما يعتقد أنها حجة مقتضبَة ومقنعة لكنها تفتقر إلى الوضوح ضمن سياقها في الفقرتين الرابعة والتاسعة. وفيما نجد أن المغالطة (fallacy)، أو الدائرية (circularity)، كانت في ذهنه حقًا مغالطة، فإن الاستشهاد بها لا ينجح في إيصال فكرته [(141)]. ولحسن الحظ لم يلحق الضرر بأهداف هيوم، لذلك أتجاهل تلك الحجة المقتضبة، لأنطلق من عرضه الأولي.

بداية، لا بد لنا من أن ننظر في الفضائل الطبيعية - مثل الجود والكرم، والرأفة والإحسان، وحب الحياة، والعطف على الأطفال [(142)] التي يسهل على هيوم تفسيرها - من خلال ملمحين:

الأول، أن هذه الفضائل ميول طبيعية (أو هي- بحسب ما يسميها هيوم أحيانًا - غرائز متأصلة) تنزع إلى أداء أنواع (أنماط) بعينها من الأفعال في أنواع (أنماط) بعينها من المناسبات. لنقل مثلًا أن تكون عطوفًا على الأطفال، عندما يحتاجون إلى ذلك.

الثاني، أن القيام بها يحفز الخير: فعل واحد من العطف على الأطفال يحفز، في حد ذاته، الخير دائمًا [(143)].

مع الفقرة التاسعة - كما كان لنا أن نتوقع - تزداد معرفتنا بأن الفضائل الطبيعية لا توجد إلا في الحالة الفظة والطبيعية قرينة الجنس البشري في مرحلة ما قبل التحضر. من ثم، يكون الملمح الثالث للفضائل الطبيعية أنها تشكل البعد الطبيعي والأخلاقي لوجداننا. وكانت هذه هي الأخلاق في المرحلة الأولى التي لم تشهد وجودًا لفضائل العدالة والإخلاص والأمانة، والتي كان يُنظر إليها - حال ذكرها - بوصفها مسائل غير مفهومة وسفسطائية.

2 - على النقيض من الملمح الأول المذكور أعلاه، تُفهم الفضائل المصطنعة للعدالة من إخلاص وأمانة باعتبارها ميولًا لدى شخصية من شأنها الامتثال لمنظومات محددة من القواعد أو الأعراف، أي إنها لا تعبر عن مبدأ أصلي من مبادئ طبيعتنا، ولا عن غريزة من غرائزنا المتأصلة. ففي تلك الحالات تكون القواعد والأعراف من التنوع والتعقيد والتغير ما لا يجعلها موضوعًا لمجمل المبادئ الأصلية أو حتى لبعضها. وتجاوز عدد قليل من تلك المبادئ قد يضاعف

عدد الفروض عن طبيعتنا إلى ما لا نهاية، ويقوض الفكرة عن وجود علم للطبيعة البشرية [144].
على النقيض من الملمح الثاني المذكور آنفًا، نرى أن فعلًا واحدًا من أفعال العدالة أو الإخلاص، في حد ذاته، غالبًا ما يتعارض مع خير المجتمع، وربما يسفر عن ضرر ما في النهاية. مع ذلك، لا نزال نعتقد أن الفعل العادل ينبغي له أن يتم، وبدافع من الشعور بالواجب.
3 - هكذا تكون مشكلة هيوم هي: كيف استطاع البشر، بدءًا من حالتهم الفظة والطبيعية، وبما لديهم من فضائل طبيعية وحدها، أن يتوصلوا في النهاية إلى مرحلة التحضر التي يمتلكون فيها الفضائل المصطنعة، بملامحها المذكورة للتو أعلاه؟
يدور السؤال هنا حول أصل الفضائل. فعندما يتناولها هيوم في الفقرات 10-16[145]، أعتقد أنه يعني الدافع الأصلي للعدالة الذي ربما أدى - أول مرة - إلى خلق منظومات عادلة من القواعد أو الأعراف. وينفي كون هذا الدافع الأصلي للعدالة نابعًا من مصلحة خاصة أو من سمعة شخصية أو حب الذات أو الاهتمام بالمصلحة العامة أو حب البشرية (نظرًا إلى عدم وجود أمور كهذه آنذاك) أو لإحسان خاص أو اهتمام بمصلحة الطرف المعني. فلم يكن من شأن أي من هذه المبادئ الأصلية أو الغرائز المتأصلة أن يؤدي إلى أعراف مستدامة للعدالة، كما نعهدها اليوم.
يشير هيوم في الفقرة السابعة [146] إلى رغبته في تأكيد أن «من الجائز أن يكون قد رسخ في الأذهان، كحكمة لا يعتريها الشك، أن أيًا من الأفعال لا يمكن أن يكون فاضلٌ أو خير من الناحية الأخلاقية، ما لم يكن وراءه دافع كامن في طبيعتنا البشرية، مختلفًا عما يعنيه من أخلاق». هذه الكلمات بالخط العريض، تشير إلى مدى أهمية هذا القول في ذهن هيوم. أما البيان فصعب على التفسير. وفي الفقرتين اللاحقتين، يقول هيوم نفسه: إن هذا البيان غير صحيح. فهو في الفقرة التاسعة [147]، يفترض جدلًا أننا عندما نعيش في مجتمع متحضر تتسق تربيتنا مع ممارساته، وفي حال قطعنا وعدًا بوفاء دينٍ بعد استدانتنا مبلغًا من المال، فإن تقديرنا للعدالة (إحساسنا بأخلاق العدالة) ومقتنا الخبث والخذلان، لهما سببان كافيان لوفاء هذا الدَّين.
من هنا اضطررت إلى ترجمة البيان الوارد بالخط العريض في الفقرة السابعة [148]، كما لو كان في الواقع يضع شرطًا على تفسير الكيفية التي كان من الممكن أن يكون عليها مجتمع متحضر، في منظومة أعرافه للعدالة وقواعدها. وهذا المجتمع لا يمكن أن يظهر مباشرة، أو على نحو غير مباشر، من خلال الفضائل الطبيعية وحدها، بل يعتمد بصورة رئيسة على عوامل الفهم والحكم والعزيمة والنية. وفي خضم هذه العملية، فإن مجتمعًا كهذا تحركه المصالح الطبيعية تمامًا والحاضرة منذ البداية، باعتبارها جزءًا أصيلًا في الطبيعية البشرية، والتي يتبين أنها المصالح التي تهم عائلاتنا وأصدقاؤنا.

4 - قبل الإسهاب في هذه النقطة، أود إبداء ملاحظتين. في الأولى، أرى أن هيوم يستخدم فكرة الفضيلة بوصفها ميولًا شخصية أو طبيعية لدينا؛ فهي ملامح سيكولوجية لشخصيتنا تؤثر مجتمعةً في ما نفعله وفي الكيفية التي نتصرف بها. أما امتلاك الفضائل واكتسابها، فهما جزء من طبيعتنا. وليس من قبيل المفاجأة أن يستخدم هيوم هذه الفكرة في مسعاه لإظهار حقيقة الأخلاق بوصفها معطى طبيعيًا.

ملاحظتي الثانية أن هيوم يرفض مذهب القانون الطبيعي المتحدر من مسيحية القرون الوسطى، والذي نجده عند غروتيوس وبوفندورف ولوك الذين يتوقف الالتزام الأخلاقي لديهم على القانون الطبيعي أو الإلهي. فالقانون موجهٌ إلينا من لدن الرب خالقنا، المتمتع بسلطة التشريع؛ أي إن القانون تعبير عن إملاء آتٍ من عقل إلهي، أو من إرادة إلهية. وفي الحالتين، نحن موجَّهون نحو الامتثال له، تحت طائلة العقوبات الجزائية. ولأن هذا القانون لا يأمرنا إلا بما فيه خيرنا وخير المجتمع الإنساني، فإن الوفاء بالتزاماتنا لا ينبع من كونه يمثل هذا الخير، بل بوصفه مفروضًا من الله، ومن رؤيتنا أنفسنا بوصفنا طائعين لسلطة الرب.

يتضح هنا أن قانون السماء عندما يكون مدعومًا بالعقوبات، يمكن أن يحفزنا للقيام بأمور كثيرة ليس لدينا أي ميل طبيعي إلى فعلها، بالمعنى الذي يقصده هيوم. فإذا كنا نخشى عقاب الرب - وهذا ما يجب أن يكون - فإننا بدافع هذا الخوف لن نفعل ما يعاقبنا عليه. وفي ضوء هذه الخلفية التي يعرفها هيوم جيدًا، قد يخطر لنا أن نقرأ الفقرة السابعة نفسها، لكن بطريقة أخرى، على النحو الآتي:

كحكمة لا يدانيها الشك، قد يستقر في أذهاننا أنه لا يمكن أي فعل أن يكون فاضلًا، أو أن يمثل خيرًا أخلاقيًا، ما لم يكن وراءه دافع أصيل في الطبيعية البشرية، مغاير للدافع الناشئ من كونه أمرًا إلهيًا مفروضًا.

حال فهمنا البيان السابق على هذا النحو، يصبح بمنزلة حكمة من حكم البحث أن يفرض شرطًا لا بد لنا من أن نفي به مع كل محاولة لتناول أصل العدالة والملكية. وهذا موضوع المبحث الثاني من القسم الثاني من الكتاب الثالث الذي آن أن ننتقل إليه.

## §3 - أصل العدالة والملكية

يتضمن هذا المبحث التصور النظري الرئيس لأصول العدالة والملكية عند هيوم. ويستغرق سؤالين مفسَّرين على النحو الآتي: الأول، كيفية تأسيس قواعد العدالة من خلال براعة الناس [(149)]؛ والثاني، الأسباب التي تجعلنا نلحِق فكرة الفضيلة بالعدالة؛ بمعنى الامتثال لقواعدها [(150)].

لنلاحظ أن العدالة عند هيوم تعني في معظم الأوقات الأعراف الأساسية المنظمة للملكية: استقرارها وحيازتها، ونقلها بالتراضي، والوفاء بالوعود.

ويسمي هيوم هذه الأعراف الأساسية «قوانين الطبيعة» [(151)]، كما يسميها القوانين «الأساسية» [(152)]، و«قوانين العدالة» [(153)]، و«قواعد العدالة» [(154)]، و«قواعد الأخلاق» [(155)]. وأنا في الأغلب أسميها «أعراف العدالة»، نظرًا إلى أن «عرف» (convention) هو التعبير الذي استخدمه هيوم عند الإشارة إلى السمات المميزة التي تجعل منها، أي الأعراف، أمرًا أساسيًا لقيام المجتمع الإنساني. وهو لا يعني بها أي قوانين حاكمة للملكية قد نتخيل أنها مقرة، بل القوانين المتضمنة عددًا من الملامح، أفندها في ما يلي:

توضيح المبحث الثاني من كتاب الرسالة [(156)] بحسب الفقرات

1: السؤالان موضع البحث: الأول، كيف أرست براعة البشر قواعد العدالة؟ الفقرات 2-22؛ الثاني، لماذا نجعل فكرة الفضيلة مرادفًا للعدالة، الفقرات 23-28.

2-4: المشقات التي تكتنف وضعنا في الطبيعة وحدنا، يعالجها المجتمع؛ الانفعالات الوجدانية بين الجنسين تجعلنا على وعي بهذه المنافع.

5-7: ملابسات العدالة: الملابسات الذاتية للجود المحدود لمزاجنا؛ الملابسات الموضوعية لعدم استقرار المحاسن الخارجية في ضوء الأشياء النادرة في الطبيعة.

8-11: العلاج الذي لا تستطيع أفكارنا غير المستنيرة عن الأخلاق أن توفره، توفره البراعة، أو - بالأفضل من ذلك - يوفره الحكم والفهم، وهذا ما يعزز الأعراف المقرة على نحو متبادل، كما هي الحال في المصلحة العامة.

12-14: عمل العدالة ونتائجه: بمجرد إرسائها، لا يتبقى أمامنا سوى القليل لتحقيق الانسجام والوفاق؛ يُمنح النهم الوجهة السليمة للضبط الذاتي، فتكون قواعد العدالة بسيطة وواضحة.

15-17: حالة الطبيعة كعصر ذهبي تمثل خيالًا مفيدًا في إظهار أصل العدالة ضمن مشقات أنانيتنا، والأشياء النادرة في الطبيعة؛ الوفرة والجود من شأنهما أن يجعلا العدالة مجهولة.

18-22: الملاحظات الختامية عن قواعد العدالة التي تأسست بيد الإنسان، تشدد على نقاط تؤكد ملاحظات سابقة؛ ففيما يكون فعل واحد عادل في حد ذاته ضارًا بالمجتمع في الأغلب، تكون منظومة العدالة الكلية أساسية لرفاه جميع أفراده.

23-24: السؤال الثاني: لماذا نُلحِق فكرة الفضيلة بالعدالة؟ اتضح الالتزام الطبيعي بالعدالة، أما الالتزام الأخلاقي فلتفسيره مرحلتان من التطور، يظهر معنى العدالة في المرحلة الثانية منهما.

25-27: ثلاثة متممات لمعنى العدالة: براعة السياسيين (قد تقوي العدالة، لكنها لا تضفي عليها الأصالة)؛ والتربية الأسرية؛ واهتمامنا بسمعتنا التي لا يمسنا شيء أكثر منها التصاقًا بنا.

28: إضافة: في حالة الطبيعة لا يوجد شيء مثل الملكية، ولا ما يشبه العدالة أو الظلم.

## §4 - ملابسات العدالة

1 - يستحق كثير من الموضوعات في هذا المبحث المناقشة، لكن الوقت لا يسمح إلا بذكر بضع منها: أولًا تعليقي على أفكار هيوم الخاصة بملابسات العدالة والعرف، ثم فكرة المنظومة الأفضل والأكثر وضوحًا لتحديد الملكية، وأخيرًا مرحلتا تطور الالتزام الأخلاقي اللتان ميزهما في الفقرة [157]24؛ وننتهي بمعنى العدالة.

ترد مناقشة ملابسات العدالة في موضعين، الفقرات 5- [158]7، والفقرة [159]16 حيث نرى أن هيوم عندما يحاجج بأن الأخلاق معطى طبيعي - وهذا ما أشدد عليه دائمًا - إنما يحاول تحديد ملابسات وضعنا في الطبيعة، تلك الملابسات التي تجعل فضائل بعينها مفيدة أو ضرورية لنا وللمجتمع، وتكون في هذه الحال الفضائل المصطنعة للعدالة والإخلاص. ويكمن تفسير الفضائل في تركيز هيوم عليها وعلى كيفية نشأتها، وعملها في الحياة الإنسانية.

تمنحنا الفقرة 16 عرضًا جليًا، إذ يقول هيوم: تنبثق العدالة من الأعراف الإنسانية المنوط بها علاج المشقات الناتجة من «أنانيتنا، وكرمنا المحدود». فامتلاك الأشياء سهل التحول من يد شخص إلى آخر، بالسرقة أو العنف، على سبيل المثال، وهذا كله «مرتبط بندرة [تلك الأشياء] مقارنة بمطالب الناس ورغباتهم». وتكمن مشكلة الملكية في توفير الأمان والاستقرار لما نملكه من أشياء خارج ذاتنا، ويمكن سلبها منا سليمة، ليستمتع بها الآخرون، وهذا لا يمكن حدوثه مع ممتلكاتنا الذهنية والجسدية.

2 - في تناول هيوم ملابسات العدالة، نجد ملمحًا جديرًا بالذكر. فهيوم على الرغم من تركيزه على مدى اهتمامنا بالملكية، وطمعنا بها، يعتبر أنها تمثل تشديدًا على المذهب الكاذب القائل بأنانية الأفراد. وفي الحقيقة يقول هيوم: في الوقت الذي نهتم فيه جميعًا بأنفسنا، ثم بالأسرة وبالأصدقاء على الترتيب، فإن إجمال ما نوليه من الرعاية لجميع هؤلاء يتجاوز ما نوليه من رعاية لأنفسنا. وبعد دائرة بعينها ربما تكون كبيرة، فإن ما نوليه من رعاية يعد ضئيلًا فعليًا، إلا بقدر ما يثيره تعاطفنا. والجود الذاتي أو كرمنا المحدود، بتعبير هيوم، لا يناسبنا إذا كنا نبتغي حياة اجتماعية: «إنها لعاطفة جد نبيلة [هكذا ظل يردد عن عاطفة الآباء تجاه زوجاتهم وأبنائهم]، وبدلًا من أن تؤهل الناس للعيش في مجتمعات واسعة، فهي غالبًا ما تكون على العكس من ذلك، مثلها تمامًا مثل أكثر خصال الأنانية ضيقًا» [160]. ويمكننا - على المنوال نفسه - أن نذكر الأنانية الجماعية للجماعات كافة، والجامعات والكنائس، وغيرها. وقد يكون هذا النوع من الأنانية أسوأ من الأنانية الفردية، عندما تدعمها المذاهب الدينية والفلسفية.

وهيوم واقعي قح حيال هذا النوع، ورؤيته ملابسات العدالة تفسح المجال لتلك الواقعية.

# §5 - فكرة العرف

1 - دعونا الآن نتناول موضوع العرف الوارد في فقرات غاية في الأهمية، من 9 إلى 11[161]، حيث يستخدم هيوم مصطلح «عرف» (convention) أول مرة في هذا المبحث. نعلم في هذا السياق أن علاج المشقات الخاصة بملابسات العدالة، وانحياز أفكارنا الطبيعية غير المستنيرة عن الأخلاق لا يُستمدان من الطبيعة، بل من البراعة، «أو بمعنى أسلم: في ملكة الحكم والفهم توفر الطبيعة علاجًا لما يعتري انفعالاتنا من شذوذ وتكدير» [162]. وفور ارتباطنا بالمجتمع، وبمجرد ملاحظة أن مصدر المشقة الرئيس لهذا الارتباط هو عدم استقرار امتلاك المنافع خارج ذواتنا، نبدأ العلاج انطلاقًا من المساواة بين هذه المنافع بوصفها مزايا للعقل والجسد. «وهذا ما لا يمكن أن يتم إلا بعرف يتوصل إليه جميع أفراد المجتمع، ويضفي الاستقرار على حيازة المنافع والممتلكات، ويكفل للجميع الاستمتاع السلمي بما يكسبونه بحظهم وجِدهم».

هذا العرف الأساس لا يناقض مصالحنا، أو مصالح أُسرنا وأصدقائنا، إنما يناقض ميولهم المتهورة الطائشة، وقد نقول: اللاعقلانية. ويعتقد هيوم أنه «لا يمكننا مراعاة هذين النوعين من المصالح بأفضل مما يحققه هذا العرف؛ فبتلك الوسيلة نصون المجتمع، وهذا أمر جد ضروري لحسن عيش أسرنا وأصدقائنا، وكفافهم، ولنا أيضًا» [163].

إذا تعاملنا حرفيًا مع هيوم في هذا التفصيل (ولمَ لا؟)، نراه يشير إلى أن العرف أو منظومة الأعراف التي يصفها تعد الأفضل: «لا توجد طريقة أفضل لمراعاة هذين النوعين من المصالح»؛ مصالحنا ومصالح الآخرين. وهو لا يعني أنها أفضل منظومة يمكننا تخيلها، فضلًا عن أن مقولة «المنظومة الأفضل» تسلم ضمنًا باختلاف وضعنا البشري في الطبيعة. ومن ثم، فهو يعني أنها الأفضل عمليًا، أي إنها تقبل بنا وبوضعنا في الطبيعة كما هو، من دون نحيب أو عويل. وسوف أعود لاحقًا إلى فكرة المنظومة الأفضل عمليًا، حيث تؤدي دورًا في تفسير سبب اعتقاد هيوم أننا ينبغي أن نتصرف بعدل، حتى على الرغم من أن الأفعال العادلة، على حدة، قد تضر المجتمع أحيانًا.

2 - يذكر هيوم في الفقرة العاشرة [164] كثيرًا من ملامح الأعراف. وأذكر بها في ما يلي:

أ - العرف ليس وعدًا. فالوعود في حد ذاتها، كما يحاجج هيوم في الفقرة الخامسة، تنشأ من العرف.

ب - للعرف جانبان (هكذا أفسر ما ذكره هيوم)؛ جانب يكمن في مضمونه، ويتحقق عبر القاعدة العرفية؛ فالعرف يتضمن قاعدة. والجانب الآخر هو الوعي المشترك بوجود مصلحة عامة مشتركة، يعبر عنها جميع أعضاء

المجتمع بعضهم لبعض، ويؤدي الاعتراف المجتمعي بها إلى تنظيم سلوك أفراده وفق القاعدة.

ج - لكننا نتبع القاعدة بشروط: أن نترك الآخرين يحوزون متعلقاتهم، شريطة (كما يؤكد هيوم) أن يتصرف الآخرون بالمثل حيالنا. فالعرف يعبر عن فكرة المعاملة بالمثل.

د - كي يوجد العرف (كما أحسب هيوم قائلًا) لا بد من المحافظة على ثلاثة شروط: الأول، أن يتم التعبير عن المعنى المشترك للمصلحة العامة على نحو متبادل (أمام العموم)، وتكون هذه المصلحة المشتركة معرفة عامة (public knowledge). الشرط الثاني، أن تكون القاعدة ذات الصلة متوافرة ومعروفة على المستوى العام أيضًا. الشرط الثالث، كما هو متوقع، أن يلتزم الجميع (أو الأغلبية) القاعدة، لخلق تنظيم أو لائحة ملائمة للسلوك. والشرط الأخير يعني ضرورة اتباع القاعدة فعليًا داخل المجتمع، ليكون العرف موجودًا بالفعل (في مقابل كونه ممكنًا فحسب).

هـ - يمكننا، بالمعنى الصحيح، التحدث عن عرف أو اتفاق بين أعضاء المجتمع؛ على الرغم من عدم وجود وعد في الوقت الحالي أو في ما سبق، يظل من الصحيح القول إن أفعالنا كلها، تمامًا كما في حالة الوعد، تأخذ بمرجعية الأفعال التي نتوقعها من الآخرين.

و - فضلًا عن ذلك، يعد السلوك الممارَس جمعيًا حالة من الأفعال التي تتم بالاعتماد المتبادل، وعلى أساس التوقعات المشتركة والمقرّة على المستوى العام. فالعرف يكون معيارًا للقياس في حال الاعتراض على الانتهاكات التي تعرض لها وانتقادها، ويصبح قبول الطرف المنتهِك للتأنيب والعقوبة الملائمة أمرًا متوقعًا.

ز - لا ينقص من أهمية العرف كونه تأسس تدريجًا، ولا احتمال تعرضه لانتهاك متكرر في الماضي. يكفيه أخيرًا تمام إرسائه، والعمل عليه بحسب ما هو مطلوب الآن.

ح - من المرغوب فيه (وليس من الممكن دائمًا) أن تكون الأعراف بسيطة وواضحة. فالناس يفكرون في الأعراف التي تتسم بالبساطة والوضوح، ويتذكرونها بسهولة. وتحبيذ تطبيقها يكون عمومًا خاليًا من الشك وعدم اليقين [(165)].

كما ذكر هيوم، فإن العرف فكرة معقدة. ولست على يقين من أننا كنا عادلين حيال رؤية هيوم. أعتقد أنه يقول هذه الأمور كلها وأكثر، وأن الفقرات 9-11، بل المبحث كله، تعد من أكثر الأجزاء روعة في النص. فنرى فيها قوة ملاحظة هيوم ودقة فكره واضحتين بحدة وإيجاز. وهو نفسه يقدم ملخصًا لقصة العدالة والعرف لاحقًا، في الفقرة [(166)] 22.

## أمثلة وملاحظات مكملة

لننظر أولًا في بعض الأمثلة على أعراف التنسيق: تحكم هذه الأعراف الأوضاع التي لا تتضمن صراعًا على المصالح بين الأطراف. المهم أن يكون لدينا عرف ينسق ما نفعله. والمثال الجيد هنا هو أن نتفق على أي جانب من جانبي الطريق نقود سيارتنا. مثال آخر: من له الحق في التجاوز، السيارة المقبلة من اليمين أم المقبلة من اليسار؟ في الحالة الأولى يكون كلا الاتفاقين - القيادة على اليمين أو اليسار - جيد على نحو متساو، لكن لا بد من أن نختار أحدهما. المثال الآخر - يمين الطريق - ربما يعطي ميزة لأي من الطرفين في حالة بعينها، لكن المزايا معرضة للتساوي في خلال مناسبات عدة، لتمحو بذلك أي سبب لصراع المصالح. ومن ثم يستفيد الجميع، في الأمد البعيد، على نحو متساو.

يعد حاصل تكرار المناسبات في المنزلة الأولى من الأهمية؛ فالموقف يختلف تمامًا مع مناسبات متكررة أو متشابهة (أو لعبة مكررة (repeated) أو معادة (iterated)، بلغة نظرية اللعبة) عنه في المناسبات المنعزلة أو المفردة. ومن هذا النوع ما يسوقه هيوم من أمثلة عن الذهب والفضة بصفتهما من النقود، وعن اللغات، مثل معظم الأعراف المعنية (أو كلها؟). لماذا نتحدث لغتنا بالطريقة نفسها، حتى نطقنا الأصوات يكون متشابهًا تمامًا، إن لم نكن نريد جميعًا أن نكون مفهومين، وهذا ما يتحقق على أفضل وجه كلما كان تنسيق قواعد اللغة والصوتيات أكثر دقة.

إن بساطة العرف ووضوحه الذي لا يحتاج إلى عناء التفكير، يبدوان في مثال هيوم عن أناس في سفينة يمتلك كل واحد منهم مجدافًا. فالبساطة والوضوح هما إذًا من السمات المحبذة في العرف، ويشدد هيوم عليهما، وهما مدرجتان في النقطة «ح» أعلاه.

نوع آخر من الأعراف يظهر بمجرد تكرار ما يسمى لعبة معضلة السجينين [(167)] (prisoners’ dilemma). وهذا نوع متكرر إلى أجل غير مسمى. تتضمن اللعبة المصفوفة الآتية إلى اليمين، لاحظ وقارن ما يقابلها من ألعاب إلى اليسار.

| 0,0 | 5,5 | أ | 0,0 | ,5- 5- | 3,-8 | 5,5 |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ,5- 5- | 0,0 | و | ,5- 5- | 0,0 | 0,0 | ,8 3- |

في حال عدم وجود سوى لعبة واحدة في المباراة، يختار كلا اللاعبين أسفل اليسار، ويحصل على صفر. أما إذا توصلا بطريقة ما إلى اتفاق ملزم، وهذا ما ليس في وسعهما، فإن اللاعب الأول سيأخذ الصف الأول، بينما يأخذ الثاني العمود الأول، ووقتئذ سيحصل كلاهما على 5. أما في حال تكرار اللعب مع احتمالٍ عالٍ لاستمرار المباراة، ربما إلى الأبد، فيكون حدوث التعاون أمرًا ممكنًا وطبيعيًا، لو أردنا التكلم عمليًا، وذلك اعتمادًا على توقعات اللاعبين

إمكان تحقيق مكاسب أكبر في المستقبل، وتفرض عليهما اغتنام ما في الصف الأول والعمود الأول، إلى ما لا نهاية.

من الاستراتيجيات الواضحة استراتيجية واحدة بواحدة (tit-for-tat): فلنفترض أن اللاعب الأول بدأ بالصف الأول، ويقوم في كل لعبة في المباراة بما قام به اللاعب الثاني في اللعبة السابقة. إذا اتبع اللاعبان طريقة واحدة بواحدة، فإنهما يتعاونان إلى ما لا نهاية. وعندما يكون احتمال استمرار المباراة مرتفعًا بما يكفي، فإن ما يكتنف طريقة واحدة بواحدة من تهديد سوف يضمن التعاون، لكن هذا ما تفعله استراتيجيات أخرى كثيرة أيضًا. فثمة استراتيجيات كثيرة توقف اللاعب الثاني عن استخدام العمود الثاني. والحقيقة أن ثمة مسألة رياضية [(168)] (theorem) في نظرية الألعاب، تُعرف بمسألة الناس (the folk theorem)، وهي تقول إن أحد اللاعبين في لعبة معضلة السجينين المتكررة، يضمن مردودًا كبيرًا أقله بمقدار ما يستطيع تحصيله عندما يكون جميع اللاعبين الآخرين معارضين (أفترض هنا لعبة بعدد «ن» من اللاعبين، و«ن» قد تساوي واحدًا). وهذه أحد السبل لفهم كيف يمكن لتكرار اللعب بمرور الوقت أن يجعل التعاون ممكنًا، حتى بين أصحاب المصلحة الذاتية، أو كما يسميهم هيوم - على نحو أكثر واقعية - مَن يتحركون بفعل إيثار محدود، وكرم قاصر.

مقارنةً بنظرية الألعاب عمومًا، نجد أن الحالات التي يهتم بها هيوم هي جميع الألعاب المكررة من نوع ما. وهو في حقيقة الأمر، إن تكلمنا على الصعيد العملي، يولي عناية بحالات تستمر فيها المباراة بلا نهاية؛ في ديمومة. فضلًا عن ذلك، ثمة عدد كبير من اللاعبين. ونوع كهذا من الألعاب يصعب التعامل معه شكليًا. فمسائل مثل تنمية الثقة والسمعة تعد غاية في الأهمية، لكنها صعبة التحليل. وهيوم على ثقة من حدوث التعاون، كونه يحدث ويتأسس بناء على إيثار محدود وكرم قاصر، وهذا تحديدًا يُعد مرحلته الأولى في تطوير الأعراف أو العدالة، وقطع الوعود. ويسمي هيوم تلك الدوافع الالتزام الطبيعي بالعدالة [(169)]. وأعتقد أنه كان أول من رأى إمكان أن يكون الالتزام الطبيعي في مجتمع صغير كافيًا لتوجيه الناس نحو احترام أعراف العدالة. هكذا يصبح لدينا الملمح الأبعد والمهم جدًا للأعراف: أن تكون ذاتية النفاذ، ومن ثم مستقرة. لذا دعونا نضيف هذه الفقرة:

في مجتمع صغير تكون أعراف العدالة ذاتية النفاذ ومستقرة بفعل الالتزام الطبيعي. وفي مجتمع كبير تكون بالمثل ذاتية النفاذ ومستقرة، مع إضافة حس العدالة والشعور الأخلاقي [(170)].

## 6§ - العدالة بوصفها أفضل منظومة للأعراف

1 - ذكرنا سابقًا أن هيوم يفترض وجود منظومة هي الأفضل عمليًا لأعراف تحديد الملكية. وأعتقد أن ما يقصده بالمنظومة الأفضل عمليًا، ليس أنها أفضل ما يمكن تخيله، بل الأكثر ملاءمة لطبيعة البشر - متعاركين ومنحازين، وقابلين

للعنف ونفاد الصبر - وواقعيًا يقيسون أوضاعهم وفق رغبات تتعدى ندرة الأشياء في الطبيعة.
يناقش هيوم في الفقرة 22[(171)] ملمحًا من ملامح هذه المنظومة الأفضل عمليًا، وهو تعارض أحد أفعال العدالة، في كثير من الأحيان، مع مصلحة المجتمع. وتأتي هذه المناقشة عقب مقارنة عقدها هيوم في الفقرة 21[(172)] بين كيفية تفكير المرء في أن تكون العدالة قد تأسست على «مصلحة عامة [تمارس] طبيعيًا» [(173)]، كيفية إقرارها بالفعل. فلو اتبع الناس المصلحة العامة على نحو طبيعي، يقول هيوم، «لما كان للناس أبدًا أن يحلموا بإلزام بعضهم بعضًا بهذه القواعد. وإذا اتبعوا مصلحتهم الخاصة، من دون احتياط أو حذر، لانكبوا على أنواع الظلم والعنف كلها. ثم تصبح هذه القواعد من صنع الإنسان، وتسعى إلى هدفها بطريقة غامضة وغير مباشرة؛ حتى المصلحة التي تتسبب في ظهور هذه القواعد، لا تكون من النوع الذي يمكن ممارسته بالانفعالات الطبيعية أو المصطنعة» [(174)].
على الرغم من أن أعراف العدالة تتأسس عبر المصلحة، على ما يشير هيوم، فإن ارتباط تلك الأعراف بالمصلحة يعد ارتباطًا «فرديًا في وجه من الوجوه».
كثيرًا ما يكون أي فعل للعدالة متعارضًا مع المصلحة العامة. وعندما يحدث الفعل منفردًا، من دون أفعال تتبعه، يكون في حد ذاته فعلًا شديد الضرر بالمجتمع. فعندما يعيد رجل فاضل منان ثروةً كبيرة إلى شخص شحيح أو متعصب مثير للفتن، يكون قد أدى فعلًا عادلًا جديرًا بالثناء، لكن عامة الناس هم من يعانون في الواقع [...] ومع أن الأفعال بمفردها قد تكون متعارضة مع المصلحة العامة أو الخاصة، على حد سواء، فمن المؤكد أن الخطة أو المنظومة ككل تكون وسيلة ناجعة، أو لا غنى عنها في الحقيقة، سواء بالنسبة إلى تدعيم المجتمع، أو إلى رفاهية كل فرد فيه [(175)].
2 - ما يعتبره هيوم عدلًا إذًا، هو الخطة أو المنظومة العامة. لكن المؤكد أننا قد نرد عليه بأن بعض المنظومات أفضل من غيرها، والأكيد أن المنظومة الأفضل (على افتراض أن ثمة واحدة وموجودة بالفعل)، لن تنص على أن أفعالًا عادلة تكون ضارة بالمجتمع. وقد نفكر في أن هيوم مفرط في التفاؤل، في ما يتعلق بالمنظومة الأفضل عمليًا. وبالتأكيد لسنا مستعدين للاعتقاد بأن المنظومة شديدة المحافظة التي يقترحها هيوم، لا يمكن أن تتحسن (قيمة المساواة مُتجاهَلَةٌ إلى درجة كبيرة). كي نفهم وجهة نظر هيوم، نفترض أن المنظومة الأفضل عمليًا موجودة فعلًا. لكن حتى في هذه الحال، تظل هناك، في نظر هيوم، أفعال للعدالة تبعاتها غير سارة. ونراه يقول: «من المستحيل التفريق بين الجيد والسيئ. فالملكية لا بد من أن تكون مستقرة وثابتة، تحكمها قواعد عامة. مع ذلك، ففي أحد المواقف العادلة يكون الجمهور هو المتضرر، فما هو سيئ لحظيًا، يعوضه بغزارة إنفاذ القاعدة».

هكذا إذًا كانت إجابة هيوم: حتى أفضل منظومة عملية لدينا، لو سلمنا بإمكان تحققها، تكون عرضة للعيب نفسه؛ لأن قانون الملكية لا يمكنه تحديد الحيازة والنقل بحسب من هو الأفضل تأهيلًا في هذه اللحظة أو تلك في استخدام هذه القطعة أو تلك من الممتلكات، حيث تكون المنافع الخاصة بتلك الحالة هي المحدد لذلك. وهذه وصفة مهيئة لحدوث اضطرابات ونزاعات لا نهاية لها، ودعوة إلى التحيز للانفعالات الطبيعية التي تختص قواعد العدالة بكبحها. يُنظر بيانه في شأن هذه النقطة، في الفقرة الثانية من المبحث الثالث [(176)].

3 - لكن بدلًا من تتبع هذه المسألة أكثر من ذلك، أذكر هنا مقارنة بين هيوم والأسقف بتلر (Joseph Butler)، وهي تشبه ما أجريناه من مقارنة بين هيوم من جهة وغروتيوس وبوفندورف ولوك من جهة أخرى، في كونها تلقي الضوء على رغبة هيوم في إظهار أن القيم والأخلاقيات عمومًا تمثل حصيلة طبيعتنا ومكاننا في العالم، ولا بد من تفسيرها على هذا النحو. فقد أضاف بتلر ملحقًا لكتابه أشباه الدين (Analogy of Religion) (1736) عنوانه «في طبيعة الفضيلة»، حيث كانت حجته، من بين أمور أخرى، أن كثيرًا من أحكامنا الأخلاقية التي يطلقها ضميرنا، لا تبدو أنها تسترشد بمبدأ التوازن الأعظم للسعادة؛ بل إن ضميرنا الذي يراه بتلر متسلطًا على طبيعتنا ومنظمًا لها، يبدو كأنه «يدين الكذب والعنف غير المبرر والظلم، والإحسان إلى بعض الناس دون الآخرين، مجردًا من جميع الاعتبارات. وهذا سلوك غالبًا ما ينتج عنه رجحان السعادة أو البؤس» (المبحث الثامن) [(177)].

بهذه الطريقة يعتقد بتلر أن الله صاغ ضميرنا، وعلينا أن نتصرف وفقًا لهذا الفهم. ويحتفي بتلر بالفرضية الخالصة القائلة بأن الله قد يتبع مبدأ السعادة الأسمى. وحتى لو افترضنا أن الأمر كذلك، فإن هذا لا يغير حقيقة أن ضميرنا، كما شكله الله، لا بد من أن يكون مرشدنا. نحن نتبع ضميرنا.

لا يشكك هيوم في الأحكام الأخلاقية الفعلية كما يسوقها بتلر: فهو يتفق معه على أن الكذب والعنف غير المبرر والظلم أمور خاطئة، ويوافق على أن الإحسان أفضل لبعض الناس من دون الآخرين. لكن هيوم لا علاقة له على الإطلاق بخلفية بتلر اللاهوتية. فهو في حقيقة الأمر يريد كشف كيفية ظهور أحكامنا وتماسكها ليكون لها هدف، بناءً على طبيعتنا ووضعنا في العالم. وتفسيره الفضيلة المصطنعة للعدالة بأنها تمثل تحديدًا أفضل منظومة عملية للملكية تعد مثالًا على سعيه هذا، وسببًا للاهتمام بها.

## §7 - مرحلتا التطور

1 - نأتي الآن إلى سؤال هيوم الثاني [(178)]: لماذا نجعل الفضيلة مرادف الامتثال لقواعد العدالة؟ كان هيوم قد أجاب عن السؤال الأول - كيف تتأسس العدالة ببراعة الإنسان - بمراجعة بعض النقاط الرئيسة في نهاية الفقرة 22. يقول في الفقرة 18[(179)] أنه أظهر أن العدالة تنشأ عن أنانيتنا وكرمنا المحدود، إلى جانب

إمدادات الطبيعة النادرة أو الهزيلة في مقابل رغباتنا. وهو يشير إلى هذا في تفسيره «طبيعة الالتزام بالعدالة في مقابل المصلحة». وتظل المسألة إظهار أسس الالتزام الأخلاقي بالعدالة، بمعنى الصواب والخطأ. وبينما لا يمكنه إنجاز ذلك على نحو مرضٍ قبل القسم الثالث، فإنه يقدم تصورًا مختصرًا في الفقرة 24.

ثمة فكرتان في ما يخص هذا التصور المختصر: الأولى، أن تطور معنى العدالة يتم على مرحلتين. تفسر المرحلة الأولى التي كانت شغل هيوم الشاغل حتى ذلك الوقت، الالتزام الطبيعي بالعدالة. المصالح التي تخصنا في أنفسنا وعائلتنا وأصدقائنا ودوائرنا عمومًا، تُرى بوصفها كافية لحثنا على تبني أعراف العدالة. في مجتمع صغير يكون المعنى المتبادل للمصلحة العامة واضحًا، والإقرار العام بها يتم في الحال، بالنظر إلى وضوح قواعد التنسيق. وعلى الرغم من ذلك، توجد مواقف من نوع «معضلة السجينين»، تُرى الواحدة منها تلو الأخرى، وتتكرر يومًا بعد يوم. من الناحية العملية، الحياة الاجتماعية في ديمومة، والتعاون مضمون، ويمكن التعويل عليه بمرور الوقت. فالالتزام الطبيعي في كنف مجتمع صغير، قبل أن يتحول إلى قبيلة أو أمة، يُعد كافيًا لدعم قواعد العدالة.

2 - في مجتمع كبير، غالبًا ما تخفق التزاماتنا الطبيعية في تحريكنا، وقد نقع في غواية الخداع عندما نجد إليه سبيلًا، وربما نفقد القدرة على رؤية مصلحتنا في التمسك بالأعراف القائمة. لكننا حتى في تلك الحالة، لا نخفق أبدًا في ملاحظة الضرر الذي نلحقه بأنفسنا جراء ظلمنا الآخرين، ولا أهمية هنا للمسافة بيننا وبين هؤلاء الآخرين، فظلمنا لهم يظل مصدر تعاسة، ذلك لأننا نرى فيه ضررًا للمجتمع ومؤذيًا لكل من تأثر بأفعال الطرف المذنب. هذه التعاسة الحاصلة جراء ظلم الآخرين، كما يقول هيوم، تنشأ من التعاطف. ويؤكد هيوم أن أي فعل إنساني يسبب اضطرابًا وفق المسح العام، يسمى رذيلة، وأن أي فعل يسبب إشباعًا أو رضى، يسمى فضيلة. وقد وجد هيوم أخيرًا، كما يعتقد، العلة - أو التفسير - لسبب جعلنا الفضيلة مرادف الامتثال لقواعد العدالة؟ وهو يوجز ما خلص إليه على وجه الإجمال على النحو الآتي: «المصلحة الذاتية هي الدافع الأصلي لإرساء العدالة، فيما يكون التعاطف مع المصلحة العامة مصدرًا للتسويغ الأخلاقي الذي يصحب تلك الفضيلة».

لدينا تعليقات عدة على ما سبق. المسح العام الذي يشير إليه هيوم هنا، هو مسح من وجهة نظر المتفرج الحصيف (judicious spectator)، وهو ما يفحصه في المبحث الأول من القسم الثالث من الكتاب الثالث. ولسوف نناقش وجهة النظر هذه في اليوم الأخير [(180)]. الأمر المهم هنا، هو أن هيوم يتعامل مع نفسه على أنه وجد تفسيرًا لمعنى العدالة وسبب كونها تأتي بعد تطور طويل، وأن ما يحركها ليس دافع المصلحة الذاتية، كما يقول من وقت إلى آخر، بل دافع مظاهر الكرم المحدود، وعواطفنا تجاه العائلة والأصدقاء، وغير ذلك من هذه

الصلات. هذه الصلات تحدد الدوافع الأصلية التي بحثها هيوم في الفقرات 13-16 من المبحث الأول [181] والتي تقود إلى التأسيس الأول للعدالة. وعندما نسأل: كيف تختلف دوافع كهذه عن الدوافع الطبيعية والمباشرة التي سبق أن ذكرها؟ تكون الإجابة: إن تلك الدوافع لم تكن عن تعلم أو حنكة، ولم تكن بتوجيه من البراعة، أي بالأحكام والفهم، بالعزيمة والنية. ففي تلك المرحلة الخام والطبيعية يفتقد الناس الخبرة في المجتمع، ما يجعلهم يقرون أفضل منظومة من الأعراف.

الملاحظة الأخرى أن ما يحدث من اضطراب بسبب التعاطف الذي يأخذ مجراه من خلال وجهة نظر المتفرج الحصيف، إنما يسفر عن التمييز الأخلاقي بين ما هو صواب وما هو خطأ، بين العادل والظالم. وبهذه الطريقة نتعلم الفرق بين هذه الأفكار، ويمكننا وقتئذ تحديدها في حالات بعينها. هذه أطروحة إبيستيمولوجية/معرفية حول اعترافنا بالفروق، وكيفية استخدامنا المفاهيم الملائمة بطريقة متسقة ومتماسكة، وبتوافق عام مع طريقة أخرى. وهذا ما يحدث بمرور الوقت.

ما نحتاج أن نراه هو مدى اختلاف هذه الأطروحة الإبيستيمولوجية عن أطروحة في الدوافع الأخلاقية. بمعنى كيف نهتم - وبأفضل السبل - بحقيقة أن معرفتنا الأخلاقية، أو معتقداتنا، قد تؤثر في ما نفعله، أو أي رغبات تقودنا إلى عمل الصواب أو الفعل العادل أو الإخفاق فيه؟ وأفسّر ما قاله هيوم في الفقرات 25- 27[182]، لأميز بين ثلاثة أنواع من الدوافع أو البواعث الأخلاقية. الأول براعة السياسيين، والثاني تربيتنا ونشأتنا، والدوافع الكثيرة التي نكتسبها في هذا المسار. النوع الأخير من البواعث هو رغبتنا في اكتساب شخصية، كما يقول هيوم في بعض الأحيان، أو سمعتنا، أو أن نكون محل تقدير الآخرين وتمجيدهم. ولا شيء، كما يعتقد هيوم، يمكن أن يكون أعز علينا من ذلك. وفي مجتمع كريم تكون الرغبة في اكتساب شخصية داعمًا أكيدًا لشعورنا بالواجب نحو العدالة.

---

(135) David Hume, Treatise of Human Nature, Ed. by P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1978), pp. xv-xvi.

(136) Ibid., p. xvi.

(137) Adam Smith, The Theory of Moral Sentiments (Oxford: Oxford University Press, 1976), p. 270.

من الأمثلة الأخرى: إن «معقول» (sensible) تعني «واضح» (obvious) أو «مدرك بسهولة» (readily perceived)، و«تجارب» (experiments) تعني «ملاحظات على الآخرين في ظل ظروف مختلفة»،

Hume, Treatise, p. xxiii,

و«غرار» (specious) تعني «كاذب» (false) (وليس خادع في مظهره)، و«الرضى عن النفس» (complacency) تعني «متعة السكينة أو الرضى»، David Hume, Enquiry Concerning the Principles of Morals, Ed. by L. A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1975), p. 181.

أما «غيور» (jealous) (مثلما وردت في «الحَذِر، الفضيلة الغيورة على العدالة») تعني «اليقظة بدقة» (Scrupulously vigilant), Hume, Enquiry, p. 184.

عن الفضيلة يقول هيوم شيئًا قريبًا مما قاله سميث: «لا توجد صفة [...] مدانة تمامًا أو تستحق الثناء. المسألة كلها بحسب درجتها. فالوسطية الواجبة، يقول المشيئيون، صفة الفضيلة. لكن هذه الوسطية تتحدد على نحو رئيس بالمنفعة [...] وعبر استدلالات كهذه، نثبت الوسطية السلمية [...] في جميع الخطابات الأخلاقية والتدبرية الحكيمة.

(138) Hume, Treatise, pp. 473 f.

(139) Ibid.

(140) Ibid., p. 489.

(141) يتكرر الخطأ نفسه في المبحث الأول من القسم الثالث من الكتاب الثالث، الفقرات 3-5. يظهر الخطأ لأن هيوم يخفق في التمييز بين ثلاثة مفاهيم أخلاقية أساسية: الحق (right)، والخير (good)، والقيمة الأخلاقية (moral worth). وتنطبق كما يلي على التوالي، أولًا على الأفعال (مثل الأنواع أو الأنماط والشرائع كصائبة أو خاطئة؛ ثم على الأحوال أو الشؤون أو الأنشطة أو الأشياء من مختلف الأنواع كجيدة أو سيئة؛ وأخيرًا، على طباعنا ككل، أو النوازع والدوافع المختلفة التي نتصرف من خلالها، وكذلك على أفعال بعينها يظن أنها متنوعة في ضوء النوازع والدوافع التي تتم من خلالها كقيّمة أو غير قيّمة أخلاقيًا، أو في الحالات القصوى، شريرة. وعندما نسمي فعلًا ما أنه فعل صواب، فنحن نلخصه من الدافع ونحكم عليه كنوع من أنواع الفعل، مثل الفعل الذي يقدم خير المجتمع متسقًا مع واجب المرء وحقوق الآخرين. مثل هذا الفعل قد ينطلق من دافع جيد، أو مثلًا الشعور بالواجب أو الإحسان، أو

على نحو منافق، نأمل أن يكون فعلنا القيم من الناحية الأخلاقية على ما يبدو يخدم مصالحنا بشكل جيد لاحقًا. وخطأ هيوم ليس في رؤية أننا نحتاج إلى مفهومين للقيمة الأخلاقية لصفة أو مفهوم الحق المنطبق على الأفعال كأنواع. فهو يستخدم مفهوم القيمة الأخلاقية ليجيب فحسب عن سؤالين مختلفين، ومن ثم يقع في الخطأ لأن هذا المفهوم لا يمكن أن يعطي الإجابة عن السؤالين، سواء أكان الفعل (نمط) في الصيغة المستخلصة من الدافع هو حق، أم كان فعلًا معينًا، وفي هذه الحالة ننظر إلى الدافع وراءه، ويكون قيّمًا أخلاقيًا. هذا كل ما يتعلق بحجته القصيرة والدائرة المزعومة. وتجدون مناقشة كاملة حوله في كتاب:

J. L. Mackie, Hume’s Moral Theory (London: Routledge and Kegan Paul, .1980), pp. 78-82

(142) .Hume, Treatise, pp. 417, 578

(143) .Ibid., p. 574

(144) .Ibid., pp. xvi-xix, 473

(145) .Ibid., pp. 480-484

(146) .Ibid., p. 479

(147) .Ibid., pp. 479, 480

(148) .Ibid., p. 479

(149) .Ibid., p. 484, §1

(150) .Ibid., p. 498, §23

(151) .Ibid., p. 484

(152) .Ibid., p. 526

(153) .Ibid., p. 532

(154) .Ibid., p. 484

(155) .Ibid., p. 516

(156) .Ibid., pp. 484-501

(157) .Ibid., pp. 495-499

(158) .Ibid., pp. 486-488

(159) .Ibid., pp. 494-495

(160) .Ibid., p. 487

بالنسبة إلى معنى «واسعة»، يُنظر:

.Ibid., pp. 498-499, §23

(161) .Ibid., pp. 489-491

(162) .Ibid., p. 489

(163) .Ibid

(164) .Ibid., p. 490

(165) .Ibid., pp. 502, 514, 526

(166) Ibid., pp. 497-498.

(167) معضلة السجينَين (prisoner’s dilemma) تعد النواة الأساسية لمشكلة التعاون في نظرية الألعاب. تتضمن اللعبة متهميْن، لا يملك المحقق أدلةً كافية على أي منهما لإثبات الجرم. الخيارات المتاحة أمام كل متهم أثناء التحقيق هي: إما أن يشهد على المتهم الآخر أمام القاضي، وإما أن يلتزم الصمت. في حال آثر المتهمان الصمت، لا تستطيع المحكمة إثبات التهمة على أي منهما، ويحكم على كل منهما بالسجن ستة أشهر فقط. أما لو شهد أحد المتهمين على صاحبه، يخرج الشاهد من دون حكم ويحكم على الآخر بالسجن عشر سنوات. إذا اختار أحد المتهمين أن يشهد على الآخر، يحكم على الاثنين بخمس سنوات من السجن. كلا المتهمين لا يعلم بقرار الآخر أثناء التحقيق معه، ومن ثم يعتمد الأنموذج التكراري لمعضلة السجينين على تكرار المواجهة مراتٍ عدة، وبالتالي يكون لدى كل لاعب معرفةٌ بالقرارات السابقة للاعب الآخر. دعا روبرت أكسلرود في عام 1979 إلى إجراء مسابقة حاسوبية لحل الأنموذج التكراري في هذه المعضلة تحديدًا، ودعي الخبراء إلى إرسال حلول مقترحة. قام كثير من علماء الرياضيات والاقتصاديين وعلماء النفس والاجتماع والسياسة باقتراح طرائق لاتخاذ القرار الأمثل عند كل مواجهة. الطريقة التي حققت أفضل النتائج كانت تدعى tit-for-tat وهي تقوم على مبدأ بسيط للغاية: تعاون في البداية، وعاقب كل من يخونك بمثل فعله. تبدأ هذه الطريقة بالتعاون، ثم تعيد في كل جولة لاحقة آخر إجراء قام به اللاعب الآخر: إن تعاون تعاونت، وإن خان خنت. (المترجم)

(168) نظرية أو قضية رياضية تفتقد إلى إثبات، لكنها مثبتة عبر سلسلة استدلالات حقيقية مؤسسة على حقائق مقبولة. (المترجم)

(169) Hume, Treatise, pp. 498, 522 f.

(170) لمزيد من المعلومات عن هذا الموضوع، يُنظر:

Robert Axelrod, The Evolution of Cooperation (New York: Basic Books, 1984); David Kreps, A Course in Microeconomic Theory (Princeton: Princeton University Press, 1990), chap. 14 (with statement and intuitive proof folk theorem, pp. 508 f.); David Lewis, Convention (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1969), and Robert Sugden, The Economics of Rights, Cooperation, and Welfare (Oxford: Basil Blackwell, 1986),

والذي يحاول عبر نقاط كثيرة تتبع ما يظن أنها رؤية هيوم.

(171) Hume, Treatise., pp. 497-498.

(172) Ibid., pp. 496-497.

(173) مذكورة في المبحث الأول، في الفقرات 14-16:

Ibid., pp. 482-483.

(174) Ibid., pp. 496-497.

(175) Ibid., p. 497.

(176) Ibid., p. 502.

(177) J. B. Schneewind, Moral Philosophy from Montaigne to Kant: An Anthology (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), part 2, p. 543.

(178) الفقرتان 23-24:

Hume, Treatise, pp. 498-500.

(179) Ibid., p. 495.

(180) المحاضرة الخامسة عن هيوم، الفصل الخامس، في هذا الكتاب.

(181) Hume, Treatise, pp. 482-483.

(182) Ibid., pp. 500-501.

# الفصل الرابع
# المحاضرة الرابعة عن هيوم
# نقد الحدسية العقلانية

## §1 - تقديم

1 - نتناول اليوم حجج هيوم المعارضة للمذهب العقلاني والواردة في المبحث الثالث من القسم الثالث من الكتاب الثاني والمبحث الأول من القسم الأول من الكتاب الثالث من كتابه رسالة في النفس البشرية. ببساطة وعلى سبيل التحضير، نمضي بعض الوقت في استعراض الخطوط الرئيسة لهذا المذهب، على نحو ما ورد في المجلد الثاني من كتاب صامويل كلارك (Samuel Clarke) خطاب في الدين الطبيعي (Discourse on Natural Religion) (تحت عنوان «Boyle Lectures» (محاضرات بويل) [(183)] في عام 1705، ونشر في عام 1706) [(184)]. من المناسب هنا تقديم مسح لمدرسة الحدسية العقلانية بوصفها تمثل إحدى الرؤى التقليدية المهمة في هذا السياق.

سأحاول بطريقة ما أن أفسر كون الحدسية العقلانية ترى الفكر الأخلاقي أحد أشكال العقل النظري في مقابل العقل العملي، ومن ثم هي تمثل مذهبًا يقف منه كانط وهيوم موقف التضاد الحاد. وترونني أوضح طوال الوقت مذهب الإيمان بالطبيعة عند هيوم باعتباره يظهر الأخلاق وممارستنا إياها بوصفها تعبيرًا عن طبيعتنا، مع أخذ مكاننا في العالم واعتمادنا على المجتمع في الاعتبار. ولنتذكر أن جزءًا من هذا المذهب يتمثل في إرساء قاعدة مؤداها أن الأخلاق ظاهرة طبيعية متصلة على أكمل وجه بعلم النفس الإنساني. وذكرتُ أيضًا أن رؤية هيوم تفتقد إلى تصور العقل العملي، وتضفي الطابع السيكولوجي على التدبر الأخلاقي، اعتمادًا على قوانين التداعي والانفعالات وإثارة مواطن القوة والرغبات وتأثيراتها [(185)]، ولأن كانط - من ناحية أخرى - لديه تصور للعقل العملي. لذا فإن مذهب كلارك سيضيف إلى فهمنا المذاهب التي نوقشت في تلك الفترة، عرضًا للتناقضات الدالة التي في متناول أيدينا.

2 - في الوقت الذي لا يُسمّي هيوم معارضيه في كتاب الرسالة، فإنه يذكر رالف كدوورث (Ralph Cudworth)، وصامويل كلارك في كتابه بحث (*Enquiry*)، حيث يشير في أحد الهوامش إلى كتاب روح الشرائع (*Esprit des Lois*) لمونتسكيو (Montesquieu)، في حين يورد اقتباسًا من الكاتب مالبرانش (Malebranche)، مصحوبًا بإشارة إلى أنه كان أول من وضع نظرية مجردة للأخلاق قامت على أساس علاقات بعينها. يقول هيوم: «إن هذا الكاتب اللامع [مونتسكيو] يخطط ويعرض لنظرية مختلفة،

ويفترض أن الحق كله مبني على علاقات معينة؛ وهو القول الذي ينسج نظامًا لن يتوافق أبدًا، في رأيي، مع فلسفة حقيقية. لقد كان الأب مالبرانش [...] أول من تحدث عن هذه النظرية المجردة للأخلاق التي تبناها في ما بعد كَدوورث وكلارك، وآخرون. وبينما تستبعد هذه النظرية العواطف تمامًا، وتزعم أن العقل هو أساس كل شيء، فإنها لم ترغب في استقطاب مريدين في تلك الحقبة الفلسفية» (186).

في ما تبقى من الهامش يزعم هيوم أن تفسيره العدالة، كما في القوانين المدنية وقوانين الملكية، يعد دحضًا واضحًا للرؤية العقلانية. من هنا يمكننا أن نعدّ مطمئنّين كلًّا من كَدوورث وكلارك وغروتيوس وبوفندورف ولوك، بوصفهم ممثلين أنموذجيين للرؤية التي يريد هيوم دحضها.

## §2 - بعض مزاعم كلارك الرئيسة

1 - يريد كلارك القول بدءًا ذي بدء إن ثمة علاقات ضرورية وأزلية بين الأشياء تترتب عليها أو تنتج منها أفعال ملائمة بعينها، أو تصلح للحدوث، فيما أفعال أخرى لا تكون كذلك. وهذا ما يحدده مدى ملاءمة تلك الأفعال أكثر من غيرها للقيام بها وفعلها في الوضع أو الموقف، حيث:

(أ) يقال إن لكل نوع من الأشياء طبيعة (جوهر) تمنحه شخصية يمكن معرفتها بالعقل، وإن الأشياء بحكم طبيعتها ترتبط في ما بينها بعلاقات محددة.

(ب) بالترتيب، تسري على طبيعة الأشياء في تنوع العلاقات في ما بينها في أوضاع مختلفة، علاقات ملائمة بعينها، حيث تكون أفعال بعينها أكثر ملاءمة من غيرها. ويقدم كلارك مثالًا على ذلك فيقول: «من دون شك إن الشيء الأكثر ملاءمة وبلا حدود، أن يوضع امرؤ بعينه بريء وخير، وبفضل الحاكم والمتصرف الأعلى في الأشياء كافة، في حالة من اليسر والسعادة، ويستمر عليها. ومن دون ذلك، وبعيدًا عن أي نقيصة أو عدم استحقاق في المرء نفسه، يكون المرء في تعاسة بالغة لا علاج لها ولا نهاية» (187). وتاليًا يكون موقف الرب الخالق حيال علاقته بالبشر بوصفهم مخلوقات عقلانية خاضعة، أن يضع الأبرياء منهم موضع السعداء لا التعساء، وهذا الفعل يكون أكثر ملاءمة هنا.

2 - فضلًا عن ذلك:

(ج) إن الملاءمة، والعلاقة وفق صيغة «أكثر ملاءمة من»، تمثل علاقات أخلاقية لا يمكن تحديد بعضها إلا في ضوء بعضها الآخر، وربما في ضوء مفاهيم أخلاقية أخرى، مثل المعقول (the reasonable). لكن لا يمكن تعريفها بمفاهيم خارج المفاهيم الأخلاقية (nonmoral) (أو غير المعيارية).

ربما نفكر في العلاقة الـ «أكثر ملاءمة» غير القابلة للتحديد، من زاوية كونها معينة من خلال أزواج أو ثنائيات مرتبة؛ كل زوج مكون من ثلاثيات مرتبة، مع فاعلين (يتميزون بطباع معينة) في وضع س ($S$)، بأفعالهم المختلفة في ذلك الوضع، كأن نتبع مثلًا الفعل $A1$، باعتباره أكثر ملاءمة من الفعل $B1$، أي:

([B1, rat1…n, sit S][A1, rat1…n, sit S])<

حيث $A_1$ و$B_1$ هما الفعلان المتوافران أمام الفاعل$_1$.

ذلك أن كون أي فعل أكثر ملاءمة من غيره، يعني أنه ضروري ومعروف عقليًا، والملاءمة الأعظم تترتب على معطيات الحالة وحقائقها. على سبيل المثال، وبناء على طبيعة الرب الخالق وطبيعة العلاقة التي تربط الخالق بالمخلوق، من المستحيل ألا يكون الفعل الأكثر ملاءمة هو أن يضع الرب الأبرياء منهم موضعًا يجعلهم سعداء لا تعساء. ترى أي نوع من الضرورة أو الاستحالة تلك التي تدور في ذهن كلارك؟ أفترض أنها ضرورة ميتافيزيقية: فتكون الفكرة أنه من غير الممكن، بناء على طبيعة الرب (وبحكم جوهر الأشياء في العقل الإلهي)، أن يكون من المفترض وجود عالم - نظام للأشياء بجوهرها - تكون فيه علاقات الملاءمة الناتجة متطابقة مع أن يكون الأكثر ملاءمة عند الرب أن يجعل الأبرياء تعساء. لا أظن أن أيًا من هذه الأشياء واضح وضوحًا دالًا، حيث تستدعي المفاهيم هنا قدرًا كبيرًا من التفسير.

تجدر الملاحظة أن مفهوم الملاءمة المقارنة هو المفهوم الأساس عند كلارك: هذا النوع من الأفعال أكثر ملاءمة من ذلك النوع، في مواقف بعينها. من المؤكد، على سبيل المثال، أن الأكثر ملاءمة أن يجعل الرب الأبرياء أكثر سعادة، لا أن يجعلهم تعساء. وأقول هذا لأن مطلب المقارنة غالبًا ما يبدو أكثر إلحاحًا.

3 - كان كلارك وكَدوورث معنيين بالمحاجة ضد الرؤية التي تقول إن الإرادة الإلهية هي أساس المبادئ الأولى للصواب والخطأ. ومن واقع مذهب لاهوتي، فإن جوهر الأشياء يكمن في العقل الإلهي؛ ومن ثم فإن علاقات الملاءمة التي تترتب على جوهر الأشياء والمواقف، تكون توجيهات نحو الإرادة الإلهية. يقول كلارك: «دائمًا، وبالضرورة، ما تقرر إرادة الرب نفسها اختيار الفعل بما يتفق مع العدالة والمساواة... [كما ترسخها هذه العلاقات]» [(188)]. في هذا الربط، يحاجج كَدوورث [(189)] ضد ديكارت، فيما يصرف كلارك الكثير من وقته في الهجوم على هوبز [(190)] (Thomas Hobbes). وبناءً على هذه الخلفية، نلقي نظرة على التعليقات الآتية:

(د) العلاقات بين طبيعة الأشياء التي تنبني على أساسها علاقات الملاءمة، إنما يقرها عقل أي كائن لديه ما يكفي من العقلانية، سواء أكان إلهيًا أم ملائكيًا أم بشريًا.

من ثم أقول إن طبيعة الأشياء تفرض نظامًا مستقلًا سابقًا على علاقات الصواب والخطأ، يعرفه العقل وله سلطة في ما يتعلق بالإرادة الإلهية والبشرية بالطبع. وهو نظام مستقل كونه لا يعتمد على معرفتنا به، وليس على إرادتنا؛ وهو مسبق كونه ضروريًا وغير قابل للتغيير، خالدًا وشاملًا وكونيًا. كما

أن استقلاله على نحو خاص يكون استقلالًا عن تركيبة طبيعتنا البشرية المائزة، وعن ملامح سيكولوجيتنا الخاصة.
4 - أود أن أتحول عن الموضوع ولو هنيهة، لألفت انتباهكم إلى التناقض بين الحدسية العقلانية ومدرسة الحس الأخلاقي. أدرك هاتشسون أن مذهبه في الحس الأخلاقي يحتمل اختلاف مضمون الصواب والخطأ المستشف من هذا الحس، عن مضمونه المعروف لدى العقل الإلهي. أما المذهب العقلاني الذي يشدد على ضرورة أن يكون المضمون هو نفسه بالنسبة إلى جميع الكائنات العقلانية، فقد تم التخلي عنه [(191)]. لقد زرع الله الحس الأخلاقي فينا كي نقبل أو نرفض الأفعال المختلفة، وتكون لدينا الدوافع لاختيار التصرف والمسلك. غير أن الأسباب النهائية لقبولنا أو رفضنا - أي الأسباب الربانية لترتيب حسنا الأخلاقي، حيث نستجيب بطرائق معينة للأفعال وسمات الشخصية - ربما تقوم على مبادئ مختلفة عن تلك التي نعبر عنها بقبولنا ورفضنا. ولم يكن هاتشسون على استعداد لمتابعة هذا الإمكان.
لكن هيوم يفعل هذا بدقة، بل يذهب إلى أبعد من ذلك: ينبذ كليًا فكرة الأساس اللاهوتي للأخلاق، ويمضي قُدمًا في التعامل مع عواطفنا الأخلاقية والفضائل الطبيعية منها والمصطنعة، بصفتها معطيات طبيعية. ولا يعنيه ما إذا كان ينبغي لمعتقداتنا الأخلاقية أن تكون خاصة بنا؛ فهو يعامل أحكامنا من قبول أو رفض أخلاقيين بوصفها جزءًا من السيكولوجيا الإنسانية، ويشير إلى التشابهات بين سيكولوجيتنا وسيكولوجية الحيوانات [(192)]: لماذا نمتلك أخلاقًا، وكيف نكتسبها، وما طريقة عملها؟ تلك الأسئلة تمثل أحد الموضوعات الأخلاقية التي يطبق عليها هيوم منهج التعليل التجريبي. فنحن مع هيوم نكون جميعًا في عالم آخر.
5 - إذا عدنا إلى العقلانيين، لتوضيح كيف يمكن العقل معرفة العلاقات الملائمة القائمة على أساس طبيعة الأشياء، نجد أن كلًّا من كَدوورث وكلارك يناديان بمماثلة مع الحقائق الرياضية والهندسية.
(هـ) تكون المبادئ الأولى للملاءمة - سواء أكانت قليلة أم كثيرة - معروفة عقليًا على منوال معرفتنا بحقائق الأرقام والأشكال الهندسية: يُنْظَرُ إلى حقائق كهذه بوصفها ضرورية وبدهية، في الأقل في حالة المسلمات، مثل مسلمة أن الكل أكثر من أجزائه.
ثمة ملاءمة أو عدم ملاءمة في أشياء وظروف بعينها وأشخاص بعينهم، راسخان في طبيعة هذه الأشياء ومؤهلات هؤلاء الأشخاص، وسابقان على كل ترتيب علمي [...]. وهذا أمر جلي إلى حد أن الخواص التي تتدفق من جوهر الأشكال الرياضية المختلفة تكون على تطابقات أو تضاربات مختلفة بينها وبين ذواتها، أو تكون لأوزان وقوى بعينها - في الميكانيكا - قوة وتأثيرات مختلفة في ما بينها، وفقًا لمسافاتها أو مواقعها وأوضاعها المختلفة.
على سبيل المثال، إن قدرة الله على البشر غير محدودة، وهذا أمر واضح وضوح كون اللامحدودية أكبر من نقطة، أو أن الخلود أطول من لحظة. ومن

المؤكد أنه بمقدار ملاءمة هؤلاء الناس، ينبغي أن يُمجدوا الله ويعبدوه ويطيعوه ويهتدوا بهداه، لا أن يحاولوا الإساءة إليه ومعصيته في جميع تصرفاتهم [193].

ربما من مسلمات الملاءمة أن يكون الإقدام على عمل المزيد من الخير لا القليل منه أمرًا أكثر ملاءمة. وهذا ما لا نستطيع إنكار تفاهته، لكن كلارك يتحدث كما لو كانت ثمة مسلمات أساسية بعينها للملاءمة، يمكن أن نشتق منها المزيد من المبادئ، لكنه في الوقت نفسه لا يحرص على تسميتها، كما أنه يصور تلك الاشتقاقات بلا ضوابط.

6 - من اللافت إصرار كلارك على ما يلي:

(و) التصرف الخاطئ هو نفسه تأكيد الكذب عمدًا.

«من الطبيعي والضروري (أخلاقيًا) تحديد الإرادة في كل فعل من واقع سبب الشيء كما هو طبيعي وضروري (على الإطلاق) أن يخضع الفهم للحقيقة المثبتة. ويعد من العبث والمذمة أن نخطئ وبلامبالاة بين الصواب والخطأ [...] تمامًا كما هو على القدر نفسه من العبث والسخف أن يعتقد شخص متخصص في الرياضيات أن حاصل ضرب اثنين في اثنين ليس أربعة، أو أن يتعمد الجدل والعناد - في تناقض واضح مع معرفته القاطعة - بأن حاصل الكل لا يساوي مجموع أجزائه [...]

خلاصة القول إن كل شر متعمد وانحراف عن الحق، هما الوقاحة والعبث بعينهما؛ في الأمور الأخلاقية كما في الأمور الطبيعية لامرئ يزعم تحويل خصائص الأرقام الثابتة ليباعد بين علاقات وخصائص الأرقام الحسابية القابلة للإثبات، وليجعل النور ظلامًا والظلام نورًا، أو الحلو مرًا، والعكس [194].

7 - ذكرت في ما سبق أن كلارك يرى الفكر الأخلاقي أحد أشكال العقل النظري لا العملي. ويبين جهدنا المسحي هنا السبب وراء انجراره نحو هذا القول. من ناحية، تتحدد الملاءمة والملاءمة المقارنة بجواهر الأشياء، وتترتب عنها. ومن المفترض أن العقل النظري يعرف هذه الأمور. من ناحية أخرى، يقال إن التصرف الخطأ هو العبث بعينه، مثل تأييد بيان كاذب بملء الإرادة أو رفض الإقرار ببيان صادق. والخطأ الأخلاقي يتساوى لدى كلارك مع إنكار أو محاولة إنكار الحقائق الحسابية.

أخيرًا، تكون جواهر الأشياء وما يترتب عنها من ملاءمة الأفعال كافية لتحديد الالتزامات الأخلاقية التي تنفصل وتستقل - عند كلارك - عن الأمر الإلهي. فأوامر الرب تحث على أداء هذه الالتزامات، لكنها ليست في حاجة إلى أن تجعلها مُلزِمة. بهذا المعنى، فإن أوامر الرب ثانوية [195]. هذا كله يبدو كما لو أننا اعتبرنا الفكر الأخلاقي واحدًا من أشكال العقل النظري.

من وجهة نظر كلارك، يعني هذا أنه يجب علينا فهم أسس الاتفاق على الحكم الأخلاقي على نحو فهمنا للاتفاق حول الرياضيات أو الهندسة؛ فالإقرار العام المشترك بالحقائق يِميز نظامًا للأشياء وللعلاقات في ما بينها، سابقًا على

عقلنا العملي ومستقلًا عنه وعن تصوراتنا حيال الشخص والمجتمع الذي يدخل في هذا النظام. وسوف أعود إلى هذه النقطة الأخيرة عند دراستنا كانط.

## 3§ - مضمون الصواب والخطأ

يرى كلارك مضمون المبادئ الأولى لعلاقاتنا بغيرنا من البشر، على النحو الآتي:

(ز) مبدأ المساواة ومبدأ الإحسان، ويقول فيه: «قاعدة الحق أو الاستقامة، على وجه الخصوص، أن نتعامل مع أبناء جلدتنا جميعًا على نحو يمكننا بمعقولية من أن نتوقع منهم تعاملًا مماثلًا في ظروف أو ملابسات مماثلة، وأننا عمومًا، وعبر إحسان أو خير شامل (universal benevolence)، نسعى لتعزيز رغد الجميع وسعادتهم. ومن ثم، تمثل المساواة المبدأ الأول في هذه القاعدة، فيما يمثل الحب مبدأها الثاني» [196]. ويصوغ كلارك المبدأ الأول، مبدأ المساواة، على النحو الآتي: «إن حكمي بمعقولية أو لامعقولية على تصرف الآخر نحوي، يعني أنني أعلن بالحكم نفسه ما هو معقول ولامعقول في تصرفي نحوه. وإنكار المرء هذه المعادلة بكلمة أو تصرف، يحمله على الرغم من إقراره بصحة أن حاصل جمع اثنين وثلاثة يساوي خمسة، على المجادلة في أن خمسة لا تساوي اثنين زائد ثلاثة» [197]. وهذا ما يصفه كلارك بعناية ويوضحه بطريقة شائقة على النحو الآتي:

عند النظر في ما يجدر بك فعله مع الآخر، فإنك تضع دائمًا في حسبانك جميع ملابسات تصرفك، مع جميع ملابسات وضع الآخر المختلف عنك. وعند الحكم على ما قد ترغب في أن يسلكه الآخر تجاهك، في حال مبادلة الظروف، يسقط من اعتبارك دائمًا ما قد يدفعك إليه أي انفعال غير معقول، أو مصلحة خاصة، بل ما يعنيك وقتئذ هو السبب المحايد الذي سيملي عليك ما ترغب فيه. على سبيل المثال، كي يتعامل القاضي بإنصاف مع أحد المجرمين، لا يُنظر في قضية المجرم انطلاقًا من دافع الخوف أو حب الذات، بل يركز اهتمامه على الأسباب والخير العام الذي سيلزمه بالإقرار بما هو ملائم وعادل ويتحكم في توقعه.

ثمة تفصيلات كثيرة في البيان السابق، نجد لها صدًى في «الفكرة الفطرية السليمة عن العدالة» («Common Sense Idea of Justice») عند لايبنتز (1702-1703) [198]، وفي الأمر المطلق عند كانط. وهذا ما نستعرضه لاحقًا بإسهاب. ولنلاحظ أيضًا أن كلارك يفكر في العقل المحايد الذي يخبرنا بما نريده على نحو يفترض مسبقًا إمكان أن نكون مدفوعين بالعقل بطريقة يرفضها هيوم. «الفرع الثاني من الصواب والخطأ هو الخير الشامل، أي ليس توخي الفعل الخالص لما هو عادل وصواب في تعاملاتنا مع الجميع فحسب، بل أيضًا السعي الدائم وإلى أقصى حدود قدرتنا لتعزيز سبل سعادة الجميع ورغدهم» [199].

2 - أخيرًا، ثمة نقطتان أصبحتا واضحتين، على النحو الآتي:

(ح) المبادئ الأولى المُلزمة لنا بوصفنا كائنات بشرية، هي المبادئ نفسها الملزمة للكائنات العاقلة كافة، ولديها المضمون نفسه، بما أنها مبادئ معروفة لدى تلك الكائنات بفضل ما تمتلكه من قوى العقل. «من الواضح جدًا أن السبب نفسه للأشياء، والذي تقرر بخصوصه إرادة الرب دائمًا وبالضرورة تصرفها وفق تطابق دائم مع القواعد الأبدية للعدالة [...] والحقيقة، إنما يجب باستمرار أن تقرر إرادة الكائنات العاقلة التابعة كافة في أن يحكموا جميع تصرفاتهم بالقواعد نفسها» [200] (التشديد من رولز).

حال تطبيق هذه المبادئ، يجب أن نضع في الحسبان اختلاف إمكانات الأنواع المختلفة من الكائنات العاقلة وقدراتها، والنظر إلى اختلاف مواقعها في العالم والمجتمع، من دون أن يكون لهذا الاعتبار تأثير في الموضوع الرئيس.

وأخيرًا:

(ط) عندما يكون سلوكنا الأخلاقي ملائمًا لنا وسليمًا، يكون تقليدًا للرب [201] (imitatio dei).

الخلاصة: علينا التصرف وفق نظام من الملاءمة الكامنة في العقل الإلهي، يوجه إرادة الرب وإرادتنا. وهو نظام معطى لعقلنا ولجميع الكائنات، على الرغم مما تسمح به مبادئه حال تطبيقها من إجراء تعديلات وفق إمكاناتنا وموقعنا الخاص.

## §4 - علم نفس الأخلاق في مذهب الحدسية العقلانية

1 - لم أذكر شيئًا حتى الآن عن علم نفس الأخلاق في مدرسة الحدسية العقلانية. وهذا ما نتجه إليه الآن، حيث يقدم كلارك تفسيرين رئيسين لعدم معرفة بعض الناس بالمبادئ الأولى الصحيحة، الواضحة بذاتها:

(ي) التفسير الأول: الضعف الفكري الشديد؛ والثاني: فساد الشخصية، أو التقاليد والعادات المنحرفة، على النحو الذي يؤدي بالناس إلى التشكيك في تلك المبادئ [202].

ثمة أطروحة ضمنية مترتبة عما سبق:

(ك) عندما تصل قدرات الكائنات العاقلة (والمخلوقة) إلى مرحلة النضج أو الكمال الطبيعي، على ألا تكون قد أفسدتها الانفعالات المغرضة والعادات السيئة، فإن سيكولوجيتها الأساسية تكمن في تمتعها بوجدان مهيأ للتصرف، لا بمجرد مراعاة مبادئ الملاءمة التي تعقلها هذه الكائنات، بل بدافع الانطلاق منها.

أشدد هنا على هذه النقطة لأنها على تماس مع قضية هيوم ضد أصحاب المدرسة العقلانية. فهم يؤكدون أن الاستيعاب العقلي لمبادئ الملاءمة، وبحكم طبيعتنا - الاستيعاب تحديدًا وفي حد ذاته - يخلق لدينا عواطفَ بعينها تدفعنا إلى التصرف انطلاقًا من دافع تلك المبادئ. وهذا أساس الضمير: فليس بوسعنا التصرف بما يناقض تلك المبادئ من دون أن نكون محط ذم واستنكار

في نظر أنفسنا. وثمة تباينات مختلفة لهذه الفكرة، يتردد صداها في تاريخ فلسفة الأخلاق: من الأمثلة على ذلك: برايس وسيدجويك ومور وروس. ويبدو مبدئيًا أن من غير المستحيل، حال وجود مبادئ الملاءمة حقًّا، أن يولد الاعتراف بها - في حد ذاته - رغبة لدينا في التصرف انطلاقًا منها. قد يبدو هذا غريبًا، لكن لماذا يفترض أن يكون مستحيلًا؟ إذا بدت هذه السيكولوجيا عصية على التفسير، لماذا لا يمكننا القول ببساطة إنها واحدة من مسلمات سيكولوجيا الكائنات العاقلة (والمخلوقة)؟

2 - يؤكد هيوم أن العقل وحده لا يمكنه قط أن يكون الدافع لأي فعل، حيث المراد بالعقل هنا هو عقل هيوم الصارم. لكن هل ينكر العقلانيون ذلك؟ من ناحية، يعد تصورهم عن العقل أرحب من تصور العقل الصارم عند هيوم، ومن ناحية أخرى، يتبنون وجهة نظر (كما أشرنا أعلاه) مفادها أن المعرفة العقلية بحقائق محددة عن علاقات الملاءمة، تولد لدى الشخص دافعًا (رغبة) لإتيان التصرف الأكثر ملاءمة. وقد رأينا في ما سبق ما للتدبر من آثار بعيدة الأمد على عواطفنا، يمكنها أن تؤثر حتى في رؤية هيوم نفسه. لماذا إذًا الافتراض أن معرفة الملاءمة المقارنة للأفعال لا يمكنها وحدها أن تولّد دوافع ملائمة أخلاقيًا؟ المؤكد أننا أمام مدرسة غاية في الدقة بين مدارس علم النفس الأخلاقي، لكنني أعتقد أن هجوم هيوم المباشر على هذه المدرسة في المبحث الأول من القسم الأول من الكتاب الثالث يعد أقل إفصاحًا مقارنة بتفسيره الكامل للأخلاق في الكتابين الثاني والثالث.

يعترف كلارك بأننا غالبًا ما نتصرف على عكس ما نعرف أنه صواب. وهو يعني هنا أن ثمة ميلًا ما، تثيره فينا هذه المعرفة. ويقارن كلارك ذلك بمسألة الحقيقة، حين يقول: «في الأصل وفي الواقع يكون من الطبيعي والضروري (أخلاقيًا) أن تتحدد الإرادة في كل فعل بواسطة علة الشيء والصواب في أي حالة أو مسألة، كما هو طبيعي وضروري (من الناحية المطلقة) أن يكون الفهم خاضعًا لحقيقة جلية» [(203)]. ويقر كلارك بأن الموازي لذلك لا يكون دقيقًا، فيقول إن رفضنا الموافقة على حقيقة تأملية واضحة ليس من باب القوة، لكن التصرف وفقًا للصواب إنما يكون في إطار حريتنا الطبيعية، حيث يظل في وسعنا ألا نفعل الصواب. لكن بما أنه لا ينبغي لنا أن نتصرف على هذا النحو، يجب علينا الوقوف أمام ضمائرنا موبخين، ما لم يكن لدينا ضعف فكري أو انحراف وفساد [(204)]. ومن ثم نضيف أن:

(ل) ضميرنا الأخلاقي بوصفنا كائنات عاقلة، يشهد على أن معرفتنا بالمبادئ الأولى توقظ لدينا دوافع لفعل ما هو سليم، على نحو ما تم التعارف عليه من طريق علاقات الملاءمة المعروفة.

## 5§ - نقد هيوم الحدسية العقلانية

1 - بهذا المسح للحدسية العقلانية، نكون جاهزين لإلقاء النظر على نقد هيوم لها، كما ورد في المبحث الأول من القسم الأول من الكتاب الثالث. والأمر هنا، كما ذكرت آنفًا، أن هيوم يصعد من هجومه إلى كامل قوته. ويوجد موجز لهذا الجزء في الفقرات على النحو الآتي:

1: مقدمة.

2-3: بيان عن المشكلة.

4-6: بيان عن الحجة القاضية (knockout argument)، كما أسميها.

7-10: الحجة المذكورة مدعومة باستدعاء من المبحث الثالث من القسم الثالث من الكتاب الثاني، تحديدًا الفقرات 1-7.

11-12: الفقرة 6، من المبحث الثالث من القسم الثالث من الكتاب الثاني، التي نتحدث عنها لاحقًا.

13-14: فاصل محيّر.

15: ضد والستون (Wollaston).

16: خلاصة الحجة القاضية.

2 - هذه الحجة متبوعة بأخرى، الهدف منها بيان استحالة إثبات الأخلاق بالعقل:

17-20: لو أن الأخلاق قابلة للإثبات، لوجب أن تتألف من علاقة أخلاقية معينة، يمكن اشتقاقها من العلاقات الفلسفية الأربع.

21: مثل هذه العلاقة الأخلاقية يجب أن تلبي شرطين: الأول، أن تكون ذات مرجعية في شقيها العقلي والجسدي.

22: الشرط الثاني: أن تكون هناك صلة ضرورية وسببية بين العلاقة الأخلاقية والإرادة، وهي مسألة تأثير سيكولوجي. ولا توجد علاقة تلبي هذين الشرطين.

23: ملخص للفقرات 18-22.

24-25: هذه المزاعم تدعمها أمثلة عن شتلة البلوط الجاحدة، والحيوانات التي تمارس سفاح المحارم.

26: ولا تتكون الأخلاق من حقيقة مسلم بها.

27: ويبدو في الأغلب من غير المفهوم أن علاقة «الوجوب» ينبغي استقراؤها من «يكون».

3 - الحجة القاضية في الفقرات 4- 6[205]، الواردة هنا بصورة أكثر اكتمالًا، ليست حجة جديدة علينا. وهي في صورتها المجردة، تكون على النحو الآتي:

العقل وحده لا يمكن أن يدفعنا إلى الفعل.

المعرفة بالأخلاق يمكن أن تدفعنا إلى الفعل.

إذًا: لا يمكن معرفة الفروق الأخلاقية بواسطة العقل.

قبل التعليق على الطريقة التي كان ينبغي لكلارك أن يرد بها على هذا، دعونا نستحضر التمييز المهم الذي أجريناه في المحاضرة السابقة (في نهاية §7) بين المسألة الإبيستيمولوجية - كيف تعرف الفروق الأخلاقية سواء بالعقل أو بطريقة أخرى، لنقل بالحدس الأخلاقي - ومسألة الدوافع؛ أي إيجاد أفضل

طريقة لتفسير المعطى القائل بأن معرفتنا الأخلاقية ومعتقداتنا تؤثر في ما نفعله. ويتقبل هيوم هذا التمييز في قوله: «إن معرفة الفضيلة شيء، وانصياع الإرادة لها شيء آخر» [(206)].

يكمن سبب التشديد على هذا الفرق في أن مذهب الحس الأخلاقي عند هيوم، كما ذكرت في المحاضرة السابقة، يخاطب المسألة الإبيستيمولوجية: الغاية هي حساب الكيفية التي نميز بها الفروق الأخلاقية. أما مسألة الرغبات والدوافع التي تقودنا إلى التصرف بناء على معتقداتنا الأخلاقية، فهي عنده موضوع آخر.

4 - بالعودة إلى كلارك، نقول: يبدو ما كان سيرد به على حجة هيوم واضحًا من تصويرنا علمَ نفس الأخلاق العقلاني عنده. فهو يسلم بأن المعرفة المطلقة بالأخلاق، لا تكفي بمفردها دافعًا لنا، لكن المعرفة المؤسَّسة على طبيعتنا بوصفنا كائنات عاقلة، تولد فينا ما سميته أنا [(207)] الرغبة القائمة على مبدأ تعمل وفقًا له. وهذا أحد مقاصد خلقنا على صورة الرب. فخلقنا على صورته، يعني أننا جُبلنا على الرغبة في فعل الصواب، بمجرد أن يصل عقلنا إلى النضج والتوصل إلى تمييز الصواب.

أعتقد أن حجة هيوم القاضية تبدو خائرة القوى أمام هذا الرد. والأكيد أن رد كلارك هو أيضًا غير مُرضٍ. فهو على المستوى العام ربما يستطيع الإجابة عن السؤال الإبيستيمولوجي، ويظل عليه أن يقدم إجابة مقنعة عن سؤال الدوافع، على أن تستند إجابة السؤالين إلى مذهب ملائم. فلا يكفي قوله بأن معرفة مبادئ الملاءمة، بناء على طبيعتنا، تولد لدينا رغبات نتصرف وفقًا لها.

من شأن التفسير المقنع أن يجيب عن لماذا تكون لمضمون مبادئ الملاءمة - من حيث الصواب والخطأ، الخير والشر - دوره المركزي ودلالته العملية في حياتنا. كما ينبغي أن يوضح هذا التناول طبيعة الصلة بين تلك المبادئ، وحاجات الناس وأهدافهم وأغراضهم؛ فجيب مثلًا عن أسباب كون القمع والطغيان والقتل والتعذيب والظلم والإهانة، إلى باقي حلقات السلسلة من الأخطاء، ليست مجرد أخطاء فحسب، بل هي أخطاء جسيمة. وبالعودة إلى ما قاله كلارك، لا يتضح لنا لماذا ينبغي للإجابات أن تشير إلى ملاءمة الأشياء من الأساس؛ ولا يقول كيف تتصل هذه العلاقات بسيكولوجيتنا الأخلاقية وبالغايات الأساسية للحياة البشرية. ليس هدفي التشكيك في قدرة كلارك على إتمام ذلك. ومن ثم، مع أولى حجج هيوم، لا تبدو لنا أي محصلة مقنعة.

## §6 - حجة هيوم الثانية الأخلاق غير قابلة للإثبات

1 - ينقلنا هذا إلى حجة هيوم الثانية [(208)]، وهي حجة لا تنقصها القوة، نظرًا إلى كونها تتحدى أصحاب المذهب الحدسي العقلاني في تحديد علاقات الملاءمة بطريقة تقرها قناعاتنا، وبوصفها جزءًا فاعلًا غير معطلٍ في تفسير مقنع

للدوافع الأخلاقية. وكي تكون علاقات الملاءمة جزءًا فاعلًا، يجب أن يكون لها هي نفسها دور، إذ يعتقد هيوم أن علاقات الملاءمة لا يمكن تحديدها.
حجته في ذلك، كما وردت في الفقرتين 18- 19[(209)]، هي استحالة إثبات الأخلاق من خلال العلاقات الفلسفية الأربع التي توفر أساس الاستدلال الإيضاحي: التشابه، التضاد، درجات الجودة، النسبة كمًّا وعددًا. مرة أخرى، تبالغ حجة هيوم في أهدافها. ويزعم كلارك أن ثمة مبادئ بعينها للملاءمة تعد دليلًا في حد ذاتها، وتصلح بوصفها مسلمات يمكن مبادئ ملاءمة أخرى أن تنبثق منها. ومن شأن كلارك أن يرى مذهبه كما لو أنه يبرز عدم صحة رؤية هيوم الضيقة للمنطق الإيضاحي. كما يمكن أن يرفض هيوم ببساطة رد كلارك.
2 - هكذا، في الفقرات 20- 22[(210)]، يتحدى هيوم الحدسيين في أن يحددوا خضوع علاقة الملاءمة لشرطين أساسيين: الأول أنها تربط بين أعمال العقل والأشياء الخارجية، وليس أعمال العقل وحده، أو الأشياء الخارجية وحدها. ويستبعد هيوم وجود علاقة مناسبة يمكنها أن تجيب عن هذا الشرط.
الشرط الأساسي الثاني الذي يرى هيوم على أساسه عدم إمكان تحقيق علاقة الملاءمة، نجده في الفقرة 22، حيث يقول بصدد المذهب الذي يرفضه: «ليس من المفترض أن تكون علاقات [الملاءمة] الأبدية وغير القابلة للتغيير هي العلاقات نفسها في نظر جميع الكائنات العاقلة، فحسب، بل من المفترض أيضًا أن تكون تأثيراتها بالضرورة هي نفسها؛ والمحصلة أن لها تأثيرًا أكبر في توجيه إرادة الإله، من تأثيرها في إرادة العاقل والفاضل من بني جنسنا. وهاتان خصوصيتان متميزتان بوضوح. فأن تعرف الفضيلة شيء، وأن تنصاع إرادتك لها شيء آخر». ويواصل هيوم قوله: لو كان لأحد إيضاح أن ملاءمة الأشياء تعبر عن قوانين أبدية «ملزمة لكل ذهن عاقل [...] فلا بد لنا أيضًا من أن نوضح الصلة بين تلك العلاقة والإرادة؛ وكذلك [...] إثبات أن هذه الصلة ضرورية جدًا، إلى حد أنها لا بد من أن تأخذ مكانًا وتكون مؤثرة في العقول الراضية كلها».
يعتقد هيوم أن تفسيره الصلة السببية التي سبق أن ضمّنها القسم الثالث من الكتاب الأول من الرسالة، كافية لإظهار أن ما من دليل يمكن إثباته على ضرورة تلك الصلة. النقطة الكاشفة هنا، هي أن هيوم يتحدث عن التأثير السيكولوجي، أو تأثير الدوافع. فهو يرى أن الأمر يكمن ببساطة في حقيقة تخص الطبيعة البشرية التي يدعمها كامل تفسيره عن الأخلاق، مؤداها عدم وجود مثل هذا التأثير السببي العام، وبالتأكيد لا توجد صلة سببية ضرورية، أو زعم ما لقانون سببي ضروري. وهو يعتقد بتلاؤم الأشياء بوصفها معروفة بواسطة عقل نظري (بالمعنى نفسه الذي أوضحناه آنفًا) وتوفير الأسس المعيارية الصحيحة للأحكام الأخلاقية على الأفعال. ويستخدم هيوم أفكارًا أساسية مختلفة عن كلارك، ولا يوجد تلاق ذهني بينهما.

3 - الفقرة النهائية الرقم 27[211] تخضع لتفسيرين: التفسير الذي أصبح الأكثر شيوعًا خلال عقود كثيرة الآن، هو ما نعتبره قانون هيوم، ونسميه تحديدًا: مبدأ الاستدلال الأخلاقي (أو المعياري) الذي يسعى للتوصل إلى محصلة أخلاقية (أو معيارية)، ولا بد من أن يكون هناك في الأقل مقدمة واحدة أخلاقية (أو معيارية). ويصح هذا القانون إذا افترضنا أن المفاهيم الأخلاقية (أو المعيارية) غير قابلة للتراجع إلى لاأخلاقية (أو إلى ما دون المعيارية). وقد نسميه، إن شئنا، قانون هيوم، لكنه في اعتقادي ليس ما قصد هيوم قوله.

للحصول على تفسير نصي سليم لما قصده هيوم، ينبغي إلقاء نظرة على هذه الفقرة بوصفها الملاحظة الختامية اللاذعة في مرافعته الطويلة ضد كلارك، وأن نعاود النظر في ما قدمه من حجج في الفقرات اللاحقة مباشرة. لهذا الغرض، تبدو الفقرتان [212]22 و [213]26 ذات أهمية خاصة، ولا سيما الأخيرة منها. ففي الفقرة 26 يقول هيوم إن الأخلاق ليست مسألة بدهية تُكتشف من طريق الفهم. ويكتب: «لا يمكنك العثور عليها [الرذيلة] حتى تحول تفكيرك وتأملك إلى داخل صدرك، وتعثر على عاطفة من الاستنكار تنشأ داخلك نحوها. الموضوع في حقيقته موضوع مشاعر، وليس موضوع عقل. إنها مشاعر تكمن في داخلك، لا في الموضوع. لذا عندما تنعت أي فعل أو صفة ما بالرذيلة، فأنت لا تعني شيئًا، إنما من تركيبة طبيعتك تنبع مشاعر أو عاطفة إدانة تدفعك إلى التأمل فيها» [214].

بالتركيز على هذا البيان وبيانات أخرى مشابهة، يمكننا تفسير الفقرة الأخيرة بما يلي: ما يقصده هيوم هو أننا نستخدم «يجب» و«يجب ألا» في كل ما يتصل بما نطلقه من أحكام مدح وذم، لأن قوام هذه الأحكام (عند تكوينها على نحو سليم) يمثل وجهة نظر المتفرج الحصيف (سنناقشها في المحاضرة المقبلة). تظل هذه الأحكام تعبر، مثلًا، عن عاطفة الإدانة، النابعة من التأمل في حقيقة ما بعينها. ومن ثم حاجج هيوم (في الفقرة 22) نافيًا وجود قانون برهاني أو معياري، يصل بين عاطفة الإدانة - معبرًا عنها بـ «يجب ألا» - وبين الحقيقة. فعبارة «يجب» لا تنبع من «يكون». وإذا فهمنا الفقرة الأخيرة على هذا النحو، نجدها عمومًا لا تشخص أو تصف استدلالًا أخلاقيًا أو معياريًا، بل هي بالأحرى نتيجة رؤية خاصة للأحكام الأخلاقية عند هيوم، وكيف تتلاءم مع مذهبه ككل، وهذا ما نتناوله لاحقًا.

إذا كنت قد قدمتُ رؤية كلارك من دون أي تعليق نقدي عليها، فإنني أود الإشارة سريعًا إلى نقطتين عصيتين فيها، سوف نعود إليهما لاحقًا بشيء من التفصيل عند دراستنا فكرة كانط عن العقل العملي. النقطة الأولى: إن تعمّد التصرف الخطأ يشبه إنكار الحقائق الثابتة عن الأعداد؛ فيما المؤكد أن الطغيان والقمع لا يشبهان ذلك على الإطلاق! والنقطة الثانية: عجز رؤية كلارك عن تقديم تفسير مقنع عن كيفية ارتباط ملاءمة الأشياء مع متطلبات

الحياة الاجتماعية، والأهداف والمقاصد النهائية للحياة البشرية، وسيكولوجيتنا الأخلاقية بوجه عام.

(183) نسبة إلى روبرت بويل (Robert Boyle)، ابن اللورد بويل(1st Earl of Cork)، وهو محاضر بارز في فلسفة الطبيعة في القرن السابع عشر. (المترجم)

(184) أخذت الاقتباسات الواردة هنا عن صامويل كلارك من كتاب: J. B. Schneewind, Moral Philosophy from Montaigne to Kant: An Anthology (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

(185) إن أي مذهب أخلاقي يؤكد فكرة العقل العملي قد يعترض على رؤية هيوم لهذا السبب فحسب، تمامًا مثلما اعترض فريدج (Frege) على المدرسة السيكولوجية (psychologism) في المنطق. وهذا بالطبع لا ينكر أن ثمة بعدًا سيكولوجيًا للأخلاق، بل لنقل إن هذا البعد لا بد من أن يكون متوافقًا مع دور ملائم للعقل العملي.

(186) David Hume, Enquiry Concerning the Principles of Morals, Ed. by L. A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1975), p. 197n.

(187) Schneewind, part 1, p. 296.

(188) Schneewind, part 1, p. 295.

(189) David Hume, Treatise of Human Nature, Ed. by P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1978), book 2, chap. 3, and Schneewind, part 1, pp. 282 ff.

(190) Schneewind, part 1, pp. 297 f.

(191) في المبحث السادس (§6) من المحاضرة الثالثة (الفصل الثالث) عن هيوم في هذا الكتاب، لاحظنا أن بتلر ذكر شيئًا ما شبيهًا لهذا في كتاب عن طبيعة الفضيلة (*On the Nature of Virtue*) .

(192) Hume, Treatise, book 1: iii, p. 16, and book 2: ii, p. 12.

(193) Schneewind, part 1, pp. 297 f.

(194) Ibid., p. 300.

(195) تبدو هذه النقطة انطلاقة جديدة مع كلارك وعلى قطيعة مع تقاليد القانون الطبيعي (الذي تحدثت عنه في اليوم الأول) التي اعتمدها الأساتذة السابقون أمثال سواريز وفاسكيز وتبعهم في ذلك غروتيوس وبوفندورف ولوك. للتوضيح: لنفترض أن عقلنا يخبرنا عما هو صواب وعما هو خطأ. فنفكر هنا في السؤال: لماذا من الملزم أن نفعل ما هو صواب ونقلع عما هو خطأ؟ مع بداية القرن السابع عشر، كانت الإجابة المعيارية: إن الصواب والخطأ يعتمدان على طبيعة (جوهر) الأشياء وما يتلاءم مع طبيعتها، وليس على أوامر الرب. لكن الدلالة المحركة عما للصواب والخطأ ومعيارهما يعتمدان في الأساس على كونها أمرًا يعبر عن إرادة الله في إتيان الصواب والإقلاع عن الخطأ. وعن هذه النقطة، يمكن الرجوع إلى النقاش التوضيحي في الكتاب

الذي اتبعته هنا، وهو: John Finnis, Natural Law and Natural Rights (Oxford: Oxford University Press, 1980), pp. 43 ff.

(196) Schneewind, part 1, p. 303.

(197) Ibid., p. 304.

(198) Patrick Riley (trans.) (ed.), The Political Writings of Leibniz (Cambridge University Press, 1972), pp. 54 ff.

(199) Schneewind, Moral Philosophy.

(200) Ibid., p. 299.

(201) imitatio dei باللاتينية، أو imitation of God، مفهوم ديني يعثر الإنسان عبره على الفضيلة في محاولته تقليد الرب أو محاكاته. وجدت في الفلسفة اليونانية القديمة وكثير من الديانات عبر العالم. وهي تؤدي دورًا حيويًا في بعض فرق العقيدة المسيحية. (المترجم)

(202) Ibid., part 1, p. 299.

(203) Ibid., part 1, p. 300.

(204) Ibid.

(205) Hume, Treatise, pp. 456-457.

(206) Ibid., p. 465.

(207) يُنظر:
Ibid., part II, section 5, paragraph 3.

(208) Ibid., pp. 463-468, §§18-25.

(209) Ibid., pp. 463-464.

(210) Ibid., pp. 464-466.

(211) Ibid., pp. 469-470.

(212) Ibid., pp. 465-466.

(213) Ibid., p. 468-469.

(214) Ibid.

# الفصل الخامس
# المحاضرة الخامسة عن هيوم
# المتفرج الحصيف

## §1 - تقديم

1 - ننتقل اليوم إلى موضوعنا الأخير: فكرة هيوم عن المتفرج الحصيف [(215)] (judicious spectator) ودورها في تفسيره الأحكام الأخلاقية (moral judgments). وفي مناقشتنا هذا الموضوع، سأكرر طرح السؤال عما إذا كان لدى هيوم تصور عن العقل العملي، ومن ثم نرى كيف يمكن النص أن يقرر هذا بطريقة أو بأخرى. فعندما نقول إن هيوم يفتقد إلى تصور العقل العملي، فنحن لا نقصد نقدًا، على الرغم أن هذا قد يكون خطأ. إنما غرضنا هنا هو فهم هيوم في ضوء مصطلحاته. وإني لأضع هذا السؤال لأستحضر المقارنة مع كانط، الذي أعتقد بوضوح أن لديه تصورًا عن العقل العملي.

2 - الأجزاء الرئيسة في المبحث الأول من القسم الثالث من الكتاب الثالث بالفقرات هي كالآتي:

1-5: مقدمة وموجز عن الأجزاء اللاحقة.

6-13: بيان تمهيدي عن الفكرة الرئيسة: التعاطف هو أساس الفروق الأخلاقية، وملخص لما قدم سابقًا من تفسيرات ذات صلة عن التعاطف [(216)].

14-18: الاعتراض الأول من واقع التباين في التعاطف: إدخال فكرة المتفرج الحصيف.

19-22: الاعتراض الثاني: كيف يحدث أن تظل الفضيلة فضيلة ولو في أسمال؟ ملامح خاصة للتخيل.

23: ملخص الإجابات عن الاعتراضين: تمييز المسألتين الإبيستيمولوجية وتلك المتعلقة بالدوافع.

24-29: تصنيف الفضائل إلى أربعة أنواع، والتشديد على دور التعاطف.

30-31: ملخص الافتراض المتعلق بأساس الفروق الأخلاقية: دور المتفرج الحصيف.

توجهني في ملاحظاتي وجهة نظر مفادها أن هيوم معنيّ بتوضيح في مسألة الأخلاق بوصفها ظاهرة طبيعية إنسانية وإيجاد مكان لها في إطار تخصصه في علم الطبيعة البشرية؛ حيث يمثل كتابه الرسالة تفسيرًا لإبيستيمولوجيا متطبعة (naturalized) (باستعارة عبارة كواين (Willard Quine) الشهيرة)، وللأخلاق مفسرة على أساس نفساني أو سيكولوجي (psychologized). ومن ثم تعد قدرتنا على

استيعاب وجهة نظر المتفرج الحصيف ملمحًا محوريًا للحياة الإنسانية، ولا بد من تفسيرها من طريق المبادئ السيكولوجية التي خطها هيوم في الكتابين الأول والثاني. أما الكتاب الثالث فهو تطبيق وإسهاب لكثير مما مضى.

## 2§ - تفسير هيوم للتعاطف

1 - ترد مناقشة التعاطف في المبحث 11 (11§) من القسم الثاني من الكتاب الثالث [(217)]، ونجدها لاحقًا ملخصة في الفقرة السابعة من المبحث الأول من القسم الثالث من الكتاب الثالث [(218)]. ويبين لنا تفسير التعاطف قدر الجدية التي كان عليها هيوم في سعيه لوضع أرضية لتفسيره الأخلاق في إطار علم الطبيعة البشرية. إنه، أي التعاطف، شعورٌ جد أساسي في ما يخص حقيقة البعد الطبيعي للأخلاق. وهو ما دعا هيوم إلى وضع أساس نظريته عن الانفعالات. وفي ما يلي توضيح بسيط:

أولًا، نشاهد على سبيل المثال في سيمياء الآخرين وسلوكهم وحديثهم علامات بعينها، تثير لدينا، بناء على خبرتنا، فكرة عن الشعور أو الانفعال الذي نحسب (أو نستنتج) أنهم يعيشونه. وتفسير ظهور تلك الفكرة لدينا هو ما حدث في الماضي من ترابط مثل هذه الأفكار في خبرتنا: ففي حياتنا السابقة، ثمة مشاعر وانفعالات بعينها أدت بنا على نحو معتاد إلى أن نفكر ونشعر على هذا النحو حيال سلوك الآخرين الآن.

الخطوة التالية، هي تحول فكرتنا عن الشعور الذي نظن أن الآخرين يعيشونه إلى انطباع حيوي عن ذلك الشعور بفضل الانطباع الحاضر دائمًا عن أنفسنا داخل وعينا. والحقيقة أن هذا الانطباع عن أنفسنا يكون بالغ الحيوية إلى حد أن لا شيء يمكن أن يتجاوزه في الحيوية والوضوح. ذلك أننا نتصور أن الآخرين يتمتعون بحيوية بناء على قرب علاقتهم بنا ودرجة تشابه تصورنا عنهم مع تصورنا عن ذاتنا.

لنلاحظ هنا أننا لا نستشف الحالات العقلية للآخرين استشفافًا مباشرًا. فهي دائمًا مسألة استنتاج من سلوكهم وأفعالهم الخارجية. يقول هيوم: «لا تتكشف للعقل أي عاطفة لدى الآخر تكشفًا مباشرًا. فنحن حساسون فحسب لأسبابها أو تأثيراتها. ومن هذه الأسباب والتأثيرات نستنتج الانفعالات: ومن ثم تثير هذه الانفعالات تعاطفنا» [(219)]. أخيرًا، تزداد درجة التعاطف التي نلحظها في الآخرين مع إقرارنا بأن رغباتهم وانفعالاتهم ونزعاتهم تتشابه مع رغباتنا وانفعالاتنا ونزعاتنا، وأن أساليبهم الخاصة بهم وثقافتهم ولغتهم مشابهة لتلك الخاصة بنا. كما يزداد التعاطف أيضًا مع درجة القرب التي تربطنا بالآخرين؛ وذلك مثلًا من خلال الروابط الأسرية، وأواصر التعارف والصداقة، وما شابه.

عندما تعمل هذه الجوانب كلها معًا، فإن انطباعنا عن أنفسنا فائق الحيوية وحاضر دائمًا ويحول فكرتنا عن انفعالات الآخرين إلى انطباع انعكاسي؛

فالانطباع الحيوي يحول ما يكفي من الطاقة إلى الفكرة عن انفعال الآخر، حيث ترقى إلى منزلة الانفعال لدينا.

2 - أراني أُعرِض عن التعليق على التشابه بين هذه الرؤية للتعاطف وتفسير الارتباط السببي الوارد في القسم الثالث من الكتاب الأول. وأشير في المقابل إلى نقطتين خاصتين في شأن هذه الرؤية. الأولى، أنها ليست تفسيرًا للتعاطف كما نفهمه عادة، بقدر ما هي تفسير لما قد نسميه شعور منقول. فهذا التفسير يشرح التعاطف كنوع من العدوى التي نصاب بها من الآخرين كنوع من تردد صدى طبيعتنا مع طبيعتهم. وهذا ما يظهر لاحقًا في ما يقوله هيوم في الفقرة السابعة [(220)]: «قد نبدأ بالاهتمام مجددًا بطبيعة التعاطف وقوته. فعقول الناس جميعًا متشابهة في مشاعرها وعملياتها، ولا يمكن أي شخص أن يحفزه انفعال لا يكون الآخرون عرضة له، ولو بدرجة ما. فكمثل الأوتار المشدودة معًا إلى طرف واحد، تصل حركة وتر منها إلى الأوتار الأخرى، وتنتقل جميع الانفعالات الوجدانية بسلاسة من شخص إلى آخر، مولدة حركات مقابلة عند كل مخلوق بشري».

بناء على رؤية هيوم، عندما تكون لدينا فكرة عن شعور الآخر من طريق التعاطف، فإن هذه الفكرة بعينها يجري إحياؤها على نحوٍ يجعل شعور الآخر نفسه يتولد لدينا. لكن في واقع الأمر، في تعاطفنا مع الناس - وليكن مثلًا في أثناء مرضهم - لا يجتاحنا الشعور نفسه الذي يشعرون به. وإذا شعر شخص ما بمذلة إثر الضرر الذي ألم بمظهره جراء المرض، تاركًا إياه ضعيفًا جزعًا، فنحن نتفهم مشاعره ونواسيه لا محالة، لكننا لا نشعر بالمذلة. وقد تثير حالته رغبة لدينا في مساعدته أو إيجاد سبيل إلى إراحته، لكن هذا النوع من الرغبة ليس هو ما يصفه هيوم. فما يصفه ليس سوى شعور منقول: إنه رؤية لأنفسنا بوصفنا طرفًا سلبيًا ليس لديه دفعًا يحمله على تقديم الخير إلى الآخرين، كما هي الحال في التعاطف السليم.

3 - سأتناول باختصار موضوعًا ثانيًا. كيف لنا أن نفسر ما ذكره هيوم عن الانطباع أو التصور عن الذات، ذاك الذي يقول إنه حاضر دومًا حضورًا وثيقًا وبأعلى مستويات الحيوية [(221)]؟ إنه ذلك الانطباع أو التصور - يستخدم هيوم المصطلحين - الذي يمنح فكرتنا عن شعور الآخر حيوية الانطباع.

هنا، لا يمكن هذا الانطباع عن الذات أن يكون مجرد انطباع، نظرًا إلى ما يقوله هيوم في المبحث الرابع من القسم السادس من الكتاب الأول من الرسالة عن عدم وجود مثل هذا النوع من الانطباعات. ولو خمنّا، كما يفعل كمب سميث (Kemp Smith)، لخلصنا إلى أن الكتاب الثاني جاء قبل الكتاب الأول، وأن هيوم، ببساطة، يعوزه الاتساق؛ لكن دعونا نتجنب هذا الاستنتاج. ولنفترض بدلًا من ذلك أن المعنى المفضل عند هيوم ربما يكون التصور الذي استخدمه في الكتاب الثاني المتعلق بالفخر؛ حيث يقول [(222)]: «هذا الشيء هو الذات، أو تلك الأفكار والانطباعات ذات الصلة التي لدينا عنها ذاكرةٌ ووعي وثيقان». ونجده

في ما بعد يقول: «ذلك التلاحق المتصل للمدركات الذي نسميه ذات». ويقول أيضًا [(223)]: «إن ذاتنا، بمعزل عن إدراك جميع الأشياء الأخرى، هي في الواقع لا شيء، وهذا هو السبب الذي من أجله لا بد من أن نحوّل رؤيتنا إلى الأشياء الخارجية، ومن الطبيعي أن ننظر بأكبر قدر ممكن من الاهتمام إلى من يجاوروننا أو من يشبهوننا».

ربما بسبب محدودية أغراضنا في هذا المقام، من الأفضل القول إن هيوم يرى الذات بوصفها تلاحقًا متصلًا من المدركات نمتلك عنها ذاكرةً ووعيًا وثيقين، وإن ما يحفظ حيوية الذات هو توجيه انتباهنا إلى الأشخاص الأكثر شبهًا بنا وإلى الأشياء التي تنتمي إلينا.

4 - نقطتان إضافيتان عن رؤية هيوم للتعاطف:

الأولى، أن رؤيته تشدد على انحياز التعاطف: فنحن نتعاطف أكثر مع من يشبهوننا والقريبين منا، والمماثلين لنا في الثقافة واللغة، وسوى ذلك. ولا يفترض أن نخلط بين التعاطف وحب البشرية - لا يوجد شيء من هذا القبيل - الذي يمتد إلى ما بعد أو خارج بني جنسنا؛ حيث نتعاطف مع الحيوانات [(224)].

النقطة الثانية، أن انحياز التعاطف يبين الدور المهم لوجهة نظر المتفرج الحصيف في تصحيحه. فلكي تعمل وجهة النظر هذه بوصفها أساسًا لحكم أخلاقي، لا بد من أن يلعب العقل دورًا أساسيًا بالتوازي مع المخيلة. والواقع أن تركيزي ينصب على مسألة إلى أي مدى، إذا توخينا الدقة، يكون التعاطف مطلوبًا أصلًا، سواء بالمعنى الذي يقصده هيوم، أو بالمعنى الذي نعرفه.

## §3 - الاعتراض الأول: فكرة المتفرج الحصيف

1 - لننتقل الآن إلى الفقرات من 14 إلى 18[(225)]، حيث يناقش هيوم أول الاعتراضين على رؤيته بأن التعاطف أساس الفروق الأخلاقية. فهو في رده يقدم وجهة نظر المتفرج الحصيف. وفحوى الاعتراض أن تعاطفنا الفعلي ليس متباينًا تباينًا بالغًا فحسب، لكنه كما أشرنا سابقًا شديد التحيز والتأثر بدرجة علاقتنا بالأشخاص القريبين منا في المسافة والزمن، وبدرجة التشابه بيننا وبينهم في اللغة والثقافة، وفي المصالح المشتركة والروابط الأسرية. وهكذا يصبح من غير الوارد أن يشارك أحدٌ شخصًا آخر الهموم نفسها خارج الدائرة الصغيرة من الأسرة والأصدقاء.

لكننا على الرغم من ذلك نتفق في أحكامنا الأخلاقية، على هذا النحو أو ذاك. ويقبل هيوم هذا الاتفاق العام كحقيقة واقعة؛ إذ لا يُفترض الشك فيه، لكن يمكن بالأحرى تفسيره بواسطة المبادئ السيكولوجية التي وضعها ضمن علمه في الطبيعة البشرية. ونحن اليوم أقل يقينًا حيال هذا الاتفاق، حيث يبدو في الأغلب أن ثمة أمرًا لا بد من إنجازه. وحتى في هذه الحالة قد نرى أن من الجدوى السعي إلى إنجاز الضروريات الأساسية فحسب.

2 - بداية: يفسر هيوم اتفاقنا بقوله إن أحكامنا الأخلاقية إنما تعبر عن الأحكام التي من شأننا أن نطلقها في ما لو أخذنا بوجهة نظر المتفرج الحصيف. ومن مميزات وجهة النظر هذه أنها تتماشى وأحكامنا الأخلاقية حال اعتمادنا إياها. ويمكننا تفسير اتفاقنا في الحكم بمجرد أن نفهم أمرين:
الأول، ملامح وجهة نظر المتفرج الحصيف تلك التي تجعل أحكامنا محل اتفاق، وكيف تصل أحكامنا إلى ذلك الاتفاق.
الثاني، ما يدفعنا إلى الأخذ بوجهة النظر هذه في المقام الأول، وإلى أن نكون موجهين بأحكامها. من الواضح أن وجهة النظر هذه ليس من شأنها أن تخدم أي غرض لدينا في حال غياب دافع ما يدفعنا إلى الأخذ بها، أو، من ناحية أخرى، غياب أي ميل إلى أن نكون موجهين بما ينتج منها من أحكام، ربما باستثناء ما إذا كان لدينا شعورًا مشابهًا لحالة امتلاك الدوافع المطلوبة. قد يقول بعضهم إن الأمر ربما يكون من باب الفضول: فقد تأتي أحكامنا متفقة، إذا رأينا الأشياء كما يراها متفرج نزيه! لكن بما أننا لسنا ذلك المتفرج، فلماذا علينا أن نحكم مثله ونتصرف وفقًا لتصرفه؟ وهذا نوع مألوف من الاعتراض.
3 - عند تقديم ملامح وجهة نظر المتفرج الحصيف، يكرر هيوم ما قاله من أن وضعنا في ما يتعلق بالأشخاص والأشياء في تذبذب مستمر، وأن كلًّا منا يكون لديه موقف متميز حيال الآخرين، بناءً على انتماءاتنا المنحازة. ومن ثم، من المستحيل أن يكون لدينا نقاش معقول يؤمل منه الوصول إلى أي اتفاق، إذا كان كل منا يصر على رؤية الأمور كما تبدو له من وجهة نظره فحسب. ويقول هيوم: «إذًا، بغية منع تلك التناقضات المستمرة، وللتوصل إلى حكم أكثر استقرارًا على الأشياء، فنحن نثبت على وجهات نظر معينة مستقرة وعامة؛ نأخذ بها دائمًا في أفكارنا مهما كان موقفنا الراهن» [(226)].
يقارن هيوم بين الأحكام الأخلاقية وأحكام الجمال، وهذا ما يجب أيضًا أن نصححه. فهو يقول [(227)]: «بطريقة كهذه، لا يتحدد الجمال الظاهري إلا بالمتعة. والواضح أن الملامح أو الطلعة الجميلة لا يمكن أن تمنح قدرًا كبيرًا من المتعة عند رؤيتها من بعد عشرين خطوة، مثلما تفعل عندما تصير أقرب منا. مع ذلك لا نقول إنها تظهر لنا أقل جمالًا: ذلك أننا نعرف أي تأثير سيكون لهذا الجمال في ذلك الوضع، وبهذا التفكير نصحح ملامح الجمال أو ظهوره اللحظي». وفي الفقرة التالية يضيف هيوم: «تصحيحات كهذه شائعة في ما يتعلق بأحاسيسنا كلها. والواقع أنه كان من المستحيل الإفادة حتى من اللغة، أو توصيل مشاعرنا إلى الآخر، إذا لم نصحح الظهور اللحظي للأشياء والتغاضي عن وضعنا الحالي».
بهذه الملاحظات يشير هيوم ضمنًا إلى أن الأمر نفسه ينطبق على الأحكام الأخلاقية: فهي بدورها قد تقوم لا على المشاعر الأخلاقية التي تعترينا فحسب (فعليًا بتبني وجهة نظر المتفرج الحصيف)، بل أيضًا على أساس المشاعر التي نعرف أننا كنا سنمتلكها إذا تبنينا وجهة النظر تلك. ومن ثم يمكننا في الحياة

العادية أن نستخدم معرفتنا الضمنية في الطريقة التي يمكن المتفرج الحصيف أن يحكم بها.
4 - ذلك أنه يجب علينا الثبات على وجهة نظر مستقرة نوعًا ما وعامة، تقودنا إلى اتفاق في الحكم. وفي سبيل هذا لا بد من أن تكون وجهة النظر هذه مرضية بالطبع لشروط بعينها، أهمها:
أولًا، يجب أن تكون وجهة النظر محددة حيث تستدعي في الأقل عاطفة واحدة (أو انفعالًا) مشتركًا بين جميع الأشخاص (الأسوياء)؛ لأنه في ما عدا ذلك نكون كلنا سواء من وجهة النظر هذه. وقد لا نصل إلى أي فروق أخلاقية على الإطلاق، نظرًا إلى عدم إمكان اكتشاف تلك الفروق أو التوصل إليها بالعقل وحده.
ثانيًا، ينبغي ألا تستدعي وجهة النظر هذه اثنين أو أكثر من المشاعر أو العواطف، لأن هذه الانفعالات قد تتصارع، ما يؤدي بالناس وقتئذ إلى إصدار أحكام متناقضة أو متذبذبة. ولا يوجد في سيكولوجيتنا، من وجهة النظر تلك، ما يضمن الانسجام بين الانفعالات المختلفة.
ثالثًا، لا بد من أن تكون العاطفة المستدعاة للعمل من النوعية التي تحمل جميع من يأخذ بوجهة نظر المتفرج الحصيف على أن يُصدر الحكم نفسه على صفات الشخصية وخواص الأفعال محل الاهتمام.
رابعًا، لتلبية الشرط الأخير، لا بد من أن تكون العاطفة المستدعاة شاملةً المجال؛ أي أن تستجيب للخير والضر عند جميع الأشخاص، أيًا كان مكانهم وزمانهم. وبغير ذلك لن تنجح وجهة نظر المتفرج الحصيف في تحقيق الاتفاق في أحكام الجميع: أحكامنا اليوم مع أحكام قدماء الرومان، أو أحكام الاسكتلنديين مع أحكام الصينيين. وهذا هو المطلوب لضمان تقبلنا أو رفضنا قيصر وبروتس للأسباب نفسها التي استند إليها الرومان في أحكامهم. وكما يتطلب هذا الشرط، فإن هذا الانفعال لا بد من أن يتضمن خير الجميع وضرهم.
خامسًا، الشرط الأخير أنه لا بد لوجهة نظر المتفرج الحصيف، كي يتحقق الاتفاق في الحكم، من أن تتضمن توجيهًا يحدد معيارًا نستطيع بواسطته تقييم الأفعال وصفات الشخصية محل المراجعة. وهذا المعيار هو قبول تلك الأفعال والصفات أو رفضها، وفقًا لمدى تأثيرها في من يرتبطون في حياتهم اليومية وشؤونهم العامة بالأشخاص أصحاب هذه الصفات والأفعال.
هكذا، حين ننحل من محطتنا الأولى [حياتنا المعتادة]، لا يمكننا في ما بعد تثبيت أنفسنا بأريحية عبر أي وسيلة تضارع التعاطف مع من لديهم أي معاملة مع الشخص الذي يهمنا [228].
ومن ثم، يكون مدحنا الشخص أو ذمه نابعين من تأثير شخصيته وصفاته في من يتعامل معه.
إذًا، أتصور أن الآلية النفسية الوحيدة التي يمكن أن تفسر اتفاقنا في الحكم، كما يرى هيوم، هي نفسية التعاطف، وذلك باستدعائها العمل وضبطها

بواسطة وجهة نظر المتفرج الحصيف. فلا يوجد انفعال آخر في تكويننا يتمتع بالملامح اللازمة لإثارة مشاعرنا الأخلاقية وضمان اتفاق عام وسط أشخاص متفرقين مكانًا وزمانًا، وفي مجتمعات مختلفة وثقافات مختلفة. وبينما قد تنتابنا حالة من اللامبالاة المبررة من وجهة النظر تلك، يفترض هيوم أنه على الرغم من أن انفعالاتنا المباشرة وغير المباشرة هي في واقع الأمر ساكنة، فإن آلية التعاطف تكون دائمًا في حال عمل، وشاملة المجال. تمامًا مثلما هو النزوع العام للخير في استجابته لما بداخلنا من خير وضر «والمتصور في مجرد فكرة، و[...] تعتبر موجودة في أي فترة زمنية في المستقبل» [(229)]، ومن ثم فإننا وبحكم طبيعتنا نتعاطف مع خير الجميع وضرهم، مهما كانت المسافة أو الزمن. وإذا كان النزوع العام للخير يربط بين اهتماماتنا أو مصالحنا في الحاضر والمستقبل، فإن الانطباع المتحول عبر وجهة نظر المتفرج الحصيف يثير اهتمامنا من دون انحياز مصالح الأشخاص أينما كانوا. ومن ثم يضع الانطباع المتحول، باتحاده مع النزوع العام للخير، خطوطًا للحكم يمكن أن تحقق التضافر للعالم الاجتماعي.

## §4 - الاعتراض الثاني: تظل الفضيلة فضيلة ولو في أسمال

1 - في الفقرات من 19 إلى 22[(230)] والملخصة في الفقرة 23[(231)]، يتناول هيوم الاعتراض الثاني على رؤيته من أن التعاطف أساس الفروق الأخلاقية. والمشكلة كالآتي: نعد الأشخاص أفاضل لتمتعهم بصفات ملائمة لأن يكونوا قابلين مباشرة للاتفاق مع أنفسهم أو مع الآخرين، أو سوى ذلك مفيدين للآخرين أو لأنفسهم. ونظل على هذا التوجه حتى لو كان سوء الحظ - كالتعرض ظلمًا للسجن - أو غياب الفرصة، مانعًا لتلك الصفات من الظهور فعليًا. يقول هيوم[(232)]: «تظل الفضيلة فضيلة ولو في أسمال [...]؛ حيث إن أي شيء يكون مؤهلًا في جميع أجزائه لأن يحقق أي غاية محل اتفاق، إنما يمنحنا طبيعيًا
المتعة ويكون مقدرًا كشيء جميل، حتى لو أبت الملابسات الخارجية ألا يكون مؤثرًا إلا في حالته مكتملًا. فيكفي لو أن كل شيء كان مكتملًا في حد ذاته [...] فالرجل الذي تنم أطرافه وهيئته عن القوى والنشاط، يقدر بأنه وسيمٌ، على الرغم من أنه محكوم عليه بالسجن المؤبد».
يعد هذا الملمح من ملامح أحكامنا الأخلاقية مشكلةً عند هيوم. فآلية التعاطف [(233)] هي آلية شعور منقول، نوعٌ من التفشي أو العدوى تنتقل من شخص إلى آخر [(234)]. كيف إذًا يعتد بتقدير الأشخاص ممن لا تسبب طباعهم نتائج مفيدة فعليًا؟ لا يوجد خير أو ضرر يمكن التعاطف معه.
تتمثل إجابة هيوم في هذا المقام في الاحتكام إلى ملمح خاص من ملامح مخيلتنا:

للمخيلة مجموعة من الانفعالات تنتمي إليها، تعتمد عليها مشاعرنا نحو الجمال اعتمادًا كبيرًا. تحفز هذه الانفعالات درجاتٌ من الحيوية والقوة، أقل منزلة من الإيمان (belief)، ومستقلة عن الوجود الفعلي لغاياتها. فعندما يكون شخص ملائم في كليته لأن يكون مفيدًا لمجتمعه، تنتقل المخيلة بسهولة من السبب إلى الأثر، من دون اعتبار أن ثمة ملابسات تشاء أن تجعل السبب كاملًا. والقواعد العامة تخلق نوعًا من الاحتمالية يؤثر أحيانًا في الحكم، لكنه يؤثر دائمًا في المخيلة [(235)].

تحرك المخيلة إذًا درجاتٌ أقل من الحيوية، ومن ثم تظل محققةً الربط بين الصفات الملائمة لإنتاج تأثيرات نافعة وبين تلك التأثيرات نفسها، سواء حدثت التأثيرات أم لم تحدث. وهذا ما يثير تعاطفًا يحدد وقتئذٍ حكمنا.

2 - نلاحظ في هذه النقطة أن هيوم لا بد له من أن يقدم نوعًا آخر من تصحيح أحكامنا الأخلاقية، وهو ما يقره صراحة: فنحن أكثر تأثرًا بالشخصية الفاضلة عندما تبلغ هذه الشخصية نتائج نافعة، لكننا لا نقول إنها فاضلة أكثر من شخصية أخرى ملائمة بالدرجة نفسها لإنتاج التأثير نفسه. وهنا يشير هيوم في إحدى ملاحظاته [(236)]:

نعلم أن أي تغير في الحظ قد يعطل تمامًا الميل إلى الخير، ومن ثم فإننا نفصل قدر الإمكان الحظ عن النزوع أو الميل. والحالة نفسها تتكرر عندما نصحح المشاعر المختلفة للفضيلة، والتي مهما اختلفت مسافاتها تنطلق من داخل أنفسنا. والانفعال لا يتبع دائمًا تصويباتنا؛ بيد أن هذه التصويبات تخدم بما يكفي لترتيب مفاهيمنا المجردة، ومن ثم فإن [هذه التصويبات] تكون بمفردها محط الاهتمام، عندما نفصح عمومًا عن درجات من الرذيلة والفضيلة.

هكذا نفصل الشخصية الفاضلة عن ملابسات حسن الحظ أو سوئه. وهذا الفصل يظهر في أحكامنا، ومن ثم فإن أحكامنا، لا مشاعرنا الفعلية، هي التي تضطلع بتنظيم مفاهيمنا المجردة، والتي أعتبرها مثل رؤانا الأخلاقية العامة عن الفضائل.

فتفسير هيوم للحكم الأخلاقي يعتبر ثنائي الافتراض (doubly hypothetical)**.**

أولًا، إن هذه الأحكام لا تحكمها تعاطفاتنا الفعلية في الحياة اليومية فحسب، والتي تتنوع من شخص إلى آخر، بل التعاطفات التي من شأننا أن نشعر بها حال تبنينا وجهة نظر المتفرج الحصيف. لكن، من ناحية أخرى:

ثانيًا، إن أحكامنا على الأشخاص تحكمها أيضًا التعاطفات التي من شأننا أن نشعر بها حال تبنينا وجهة نظر المتفرج الحصيف فحسب، بل التعاطفات التي نشعر بها من وجهة النظر تلك، إذا كان هؤلاء الأشخاص، في حقيقة الأمر، لديهم من حسن الحظ ما يجعلهم ينتجون تأثيرات خيرة تكون شخصياتهم أو طباعهم ملائمة لإنتاجها في ظل ظروف طبيعية.

## 5§ - الدور الإبيستيمولوجي للمشاعر الأخلاقية

1 - عرضنا حتى الآن فكرة هيوم عن المتفرج الحصيف عبر التعليق على اقتباسات من النص. ومن ثم يمكننا الانتقال إلى مناقشة الدور الإبيستيمولوجي/المعرفي لوجهة نظر المتفرج، أي تفسير كيف يمكننا - من طريق مبادئ هيوم السيكولوجية - تمييز الفروق الأخلاقية، حيث:

(أ) نكون على معرفة بالفضائل والرذائل بفضل المشاعر الأخلاقية الخاصة بنا، والتي نمر بها عندما نعتمد وجهة نظر المتفرج الحصيف، وهي مشاعر تظهر بوصفها محصلة للتعاطف المتحول (انظر النص الآتي).

(ب) إن ما يحركنا نحو الفعل وفقًا لمشاعرنا الأخلاقية، هي مسألة منفصلة تمامًا؛ لأن ما يدفعنا أو يحركنا إنما يعتمد، مثلًا، على رغبتنا في شخصية (بحسب وصف هيوم)، أي رغبتنا في أن نكون محل تقدير بوصفنا شخصيات فاضلة بالنسبة إلى أصدقائنا، وهي مسألة ترتبط أيضًا برغبتنا في أن نكون فاضلين، كمحصلة لتدريب أسرتنا وتربيتها [(237)]. وأساس هذه الدوافع يتطلب تفسيرًا منفصلًا خاصًا به.

2 - نحن نميز الفروق الأخلاقية من وجهة نظر المتفرج الحصيف عبر خبرتنا في التعاطف بطريقة خاصة. فالشعور المخصوص (والمميز) يوصف أحيانًا كنوع خاص من اللذة [(238)]. ومن ثم عندما تعمل آلية التعاطف، تتحول لذّات الآخرين أو متعهم التي نستجيب لها من وجهة النظر تلك، إلى شعور أخلاقي خاص بنا، ومميز ويكون معروفًا لدينا في خبرتنا الأخلاقية. وهذا الشعور يكفي لتحديد حكمنا، ومن ثم تفسير اتفاقنا بمجرد تبنينا وجهة نظر المتفرج الحصيف.

يشير هيوم إلى الدور الإبيستيمولوجي باعتباره مقابلًا لدور الدوافع أو الدور التحفيزي (motivational) للتعاطف المتحول. وذلك عندما يقول [(239)]: «يبعد هذا كثيرًا [أي تعاطفنا مع الآخرين من وجهة نظر المتفرج الحصيف] عن امتلاكنا الحيوية التي نكون عليها عندما تكون مصلحتنا على المحك [...] ولا يكون له مثل ذلك التأثير على حبنا وكرهنا؛ لكن أن نكون مرتاحين بالدرجة نفسها إلى مبادئنا الرصينة والعامة، يعني أن لدينا سلطة متكافئة على عقلنا، وسيطرة على حكمنا ورأينا». ففي الحياة اليومية، عندما نقارن تصرفًا صادرًا عن شخصية تاريخية بتصرف أحد جيراننا، ونوجه إليهما اللوم بالتساوي [(240)]، «يكون معنى ذلك أننا نعرف بالتفكير والتأمل أن تصرف الجار من شأنه أن يثير مشاعر قويةً من الاستنكار كتلك التي يثيرها تصرف الشخصية التاريخية، إذا تعرضت للموقف نفسه». فضلًا عن ذلك، وكما استشهدنا من قبل: «نحن نعرف أن أي تحول في الحظ قد يعطل النزوع إلى الخير، ومن ثم فإننا نفصل [...] الحظ عن النزوع [...] وهذه التصويبات [...] تنظم مفاهيمنا المجردة، وتكون بمفردها موضع الاهتمام عند تعبيرنا [...] عن درجات الرذيلة والفضيلة» [(241)]. مرة أخرى: «لا بد للمشاعر من أن تمس القلب كي تتحكم في انفعالاتنا: لكن لا ينبغي لها أن تجاوز المخيلة، كي لا تؤثر في ذوقنا [الأخلاقي]» [(242)].

يمارس التعاطف المتحول إلى شعور أخلاقي عمله إذًا عبر تحديد أحكامنا، ومن ثم يتيح تحقيق اتفاق عام. أما لماذا نكون مدفوعين إلى اعتبار هذا الموقف والتصرف بوصفه من واقع الأحكام التي نصدرها في هذا الموقف، فتلك مسألة مختلفة تمامًا. وسنعود إليها لاحقًا في المبحث السابع (7§).

3 - السؤال الآن: هل يعرض هيوم تحليلًا للأحكام الأخلاقية من النوع الذي نتوقعه في عمل معاصر؟ وهل يدعم ذلك التحليل فكرة أن الدور الرئيس لوجهة نظر المتفرج الحصيف هو دور إبيستيمولوجي؟

في اعتقادي، ما كان من المحتمل أن يعتزم هيوم تقديم تحليل بالمعنى المعاصر على الإطلاق. فهناك تحليلات كثيرة أوحت بها ملاحظاته الفضفاضة عمومًاوالتي تضمنت في الأغلب تباينات عدة في الصفحة الواحدة. على سبيل المثال، الفقرة الثالثة من المبحث الثاني من القسم الأول من الكتاب الثالث من الرسالة [243] تبيّن، في اعتقادي، عدم إقدامه على إجراء تحليل بالمعنى المعاصر. فلو كان له أن يفعل، لحرص على ألا يتمسك بتحليل محدد. فضلًا عن أنه من غير الواضح ما إذا كان يعرف أن المقصود بالتحليل ما نفهمه نحن حاليًا. فالسؤال نفسه في غير محله، نظرًا إلى أن هيوم ليس في حاجة إلى الإجابة عن هذا السؤال كي يفعل ما يريد. فهدفه هو تفسير كيف نخلق فعليًا، وفقًا للمبادئ المستمدة من علمه في الطبيعة البشرية، الفروق الأخلاقية. وهو يعرض تفسيرًا سيكولوجيًا للأحكام الأخلاقية ودورها الاجتماعي. وهذا يختلف عن تقديم تحليل لمعنى الأحكام الأخلاقية.

مع ذلك، إذا سألنا عن أي تحليلٍ مألوفٍ للأحكام الأخلاقية (بالمعنى الذي نقصده) هو الأقرب إلى رؤية هيوم، نجد لدينا ترشيحين رئيسين. أحدهما نوع من تحليل المراقب المثالي (ideal observer). وهو يرد في السطور الآتية: «عندما ننظر إلى شخصية ما بصورة عمومية، دونما اعتبار لاهتمامنا الخاص، فإنها تسبب ببساطة مثل ذلك الشعور أو العاطفة؛ فنميّزها إذ ذاك من الناحية الأخلاقية بأنها خيّرة أو شريرة» [244]، أو في السياق الذي استشهدنا به في المحاضرة السابقة من الفقرة السادسة في المبحث الأول من القسم الأول من الكتاب الثالث: «عندما تميز أي تصرف أو شخصية بأنها فاضلة، فأنت لا تعني شيئًا، وإنما من واقع تركيبة طبيعتك ينتابك شعور أو عاطفة من الإدانة جراء التأمل فيها» [245].

يمكننا القول إذًا إن تأكيد صفة أو طابع معين بأنه فاضل أخلاقيًا، يعني أنه يكون مقبولًا من أي شخص سوي (أي يتمتع بقدرات عقلية ومشاعر وعواطف سوية) عند تبني هذا الشخص وجهة نظر المتفرج الحصيف.

4 - النوع الآخر من التحليلات هو التحليل الإسقاطي (projective analysis) الذي اقترحه ماكي [246]. وفكرته الرئيسة هي أن رؤية هيوم عن الأحكام الأخلاقية تسير بالتوازي مع رؤيته لمعتقداتنا عن الروابط السببية الضرورية. فنحن، كما في الأنموذج السابق من التحليلات، نعزو إلى الأشياء قوة أو رابطًا ضروريًا، لم

نلحظه البتة فيها [247]. وفي أحكامنا الأخلاقية نعزو أيضًا إلى صفات الشخصية سمات أخلاقية، فاضلة أو شريرة، لا نلحظها فيها [248]. تدفعنا إلى ذلك مشاعرنا وعواطفنا التي نسقطها على ما نحكم عليه.

ثمة نقاط عدة تدعم الرؤية الثانية. وهذا ما نلحظه عندما يقول هيوم [249]: «نحن لا نستنتج أن شخصية ما تكون فاضلة لأنها تسرنا: لكن الشعور بأنها تسرنا في أعقاب سلوك معين، يشعرنا أنها فاضلة». وإذا أخذنا هنا عبارة «نشعر بأن» على أنها تعبر عن حكم، يكون لدينا تفسير إسقاطي لهذه الجملة.

ليس هذا بكثير كي نبني عليه، لكن المثير في تفسير هيوم الارتباط السببي قوله: «إنها لملاحظة شائعة أن يكون لدى الذهن نزوع هائل إلى أن يبسط نفسه (spread itself) [التشديد من رولز] على الأشياء الخارجية، وأن يربط بها أي انطباع داخلي؛ تلك الأشياء التي تحدث، والتي تظهر دائمًا في الوقت الذي تتكشف فيه للأحاسيس» [250]. هذا القول يمكن أن ينطبق بصورة طبيعية على الأحكام. فضلًا عن أن ثمة بيانًا صريحًا جاء لاحقًا في كتاب بحث في مبادئ الأخلاق [251](*Enquiry*): «تتحقق الحدود والوظائف المميزة العقل والذوق بسهولة؛ فالعقل يحمل معرفة الحقيقة والكذب، والذوق يمنح الشعور بالجمال والتشوه، والرذيلة والفضيلة. فالأول يكتشف الأشياء كما هي واقعيًا في الطبيعة من دون إضافةٍ أو حذفٍ، والثاني يمتلك قدرة إنتاجية، فنجده يطلي أو يلطخ [التشديد من رولز] الأشياء الطبيعية كلها بألوان يستعيرها من الشعور الداخلي، ويُبرز بطريقة ما كيانًا أو خلقًا جديدًا».

تفسر الرؤية الإسقاطية إذًا لماذا استخدم هيوم مصطلح هاتشسون «الحس الأخلاقي» (moral sense)، ولماذا يقارن السمات الأخلاقية بصفات ثانوية. وتوافق هذه الرؤية اعتقاد هيوم أيضًا في أن وجهة نظر المتفرج الحصيف ترتب استخدامنا لغة الأخلاق. فنحن بناء على الاتفاق في مشاعرنا (بالإسقاط)، وعلى الرغم مما قد يكون في ذلك من خطأ، نأخذ بمعقولية تامة المسندات، مثل «فاضل» و«شرير»، لتدل على خواص أو صفات بعينها في الشخصية.

إني أميل إلى تفضيل هذه الرؤية الإسقاطية، ليس لكونها رؤية هيوم، بل لأننا إذا سألنا أي الرؤى المعاصرة تلائم هدفه على نحو أفضل، ربما كانت هذه الرؤية المرشح الأقوى. فهي تعتبر تفسيرًا لكيفية إصدارنا أحكامًا أخلاقية، أكثر من كونها تحليلًا للمعنى، وكذلك تعتبر تفسيرًا لسؤال: لماذا نعتمد خطأً هذه الأحكام في عزونا صفات للأشياء. ولو فهمناها على هذا النحو، لجاءت أفضل اتساقًا مع علم هيوم في الطبيعة البشرية.

## §6 - هل كان لدى هيوم تصور عن العقل العملي؟

دعونا الآن ننظر في ما إذا كان تفسير هيوم للمتفرج الحصيف ودوره الإبيستيمولوجي يشمل تصورًا للعقل العام، أم أنه في المقابل تفسير للعمليات السيكولوجية التي نعبر بها عن أحكامنا الأخلاقية. في اعتقادي أن ما

يدور في ذهن هيوم هو تفسير سيكولوجي. مع ذلك، هناك مقاطع توحي بكيف لهذا التفسير أن يصبح - حال ضغطه - تصورًا للتفكير العملي. في ما يلي طريقتان لضغط هذا التفسير.

الأولى، قد نستخدم وجهة نظر المتفرج الحصيف معيارًا لاستنباط أو بناء ما ينبغي أن تكون عليه أحكامنا الأخلاقية. وبناء على التفسير الخاص بوجهة النظر ثنائية الافتراض، يمكننا تحليليًا معرفة ما هو مضمون المصادقات التي سيقرها المتفرج الحصيف في ما يتعلق بأنواعٍ مختلفةٍ من صفات الشخصية أو أفعال وعادات بعينها. ويمكن الإفصاح عن هذا المضمون لتوفير مضمونٍ للأخلاق معترف به اعترافًا متبادلًا. وبمجرد أن يكون الاستخدام العام لهذا المعيار مبررًا بحكم ملامحه المختلفة - مثل أن يكون مميزًا لوجهة نظر عامة ومستقرة يمكن واقعها من اعتبار في مصالح الجميع على نحوٍ محايد (مع مزيدٍ من التفصيل كلما كان مطلوبًا) - تتوافر أسس قبول هذا المعيار.

بدلًا من ذلك، قد نقدم ببساطة شيئًا ما مثل مبدأ المنفعة عند بنثام وسيدجويك، بوصفه المبدأ التأسيسي للمنطق أو التفكير العملي. وكأرضية ممهدة لذلك، وعلى أساس تفسير هيوم لسيكولوجيتنا الأخلاقية، يمكن أن يكون المبدأ شديد التكيف مع طبيعتنا ومقبولًا عن طيب نفس. وبناء على وجهة النظر هذه، تُقرر المسائل الأخلاقية مباشرة أو على نحو غير مباشر (ثمة احتمالات مختلفة) من طريق الاستعانة بمبدأ المنفعة بوصفه الحَكَم النهائي للرأي الأخلاقي المعقول. وهذا النوع من وجهات النظر مشروح بعناية كبيرة وعلى نحو تفصيلي في كتاب هنري سيدجويك *The Methods of Ethics* (مناهج الأخلاق) [252] (فمنهج الأخلاق عند سيدجويك، هو ببساطة منهج الاستدلال العملي).

من هنا يبدو واضحًا أن هيوم لم يضع أيًا من وجهات النظر تلك في ذهنه. في حين أننا نستطيع نحن العثور على إشارة إليها في ما يقوله عنها أحيانًا من كونها غريبة عن هدفه الكلي الذي هو تقديم تفسير لأحكامنا الأخلاقية تماشيًا مع تفسيره السيكولوجي للفهم والانفعالات. هذا التفسير يستند إلى المبادئ السيكولوجية لتداعي الأفكار وإلى مبادئ العادة واليسر، وكذلك إلى مبادئ من عينة الانفعال المسيطر أو السائد والتأثير الأكبر للأفكار الأكثر خصوصية وحسمًا، وغير ذلك. والمشكلة التي تهم هيوم في الاعتراض الثاني على وجهة نظر المتفرج الحصيف - أي كيف تفسر أن الفضيلة تظل فضيلة ولو في أسمال - لم تكن لتزعجه على الإطلاق لو أنه اتبع أيًا من البديلين المذكورين آنفًا. وقتئذ كان لافتراضه أن المخيلة لها من الانفعالات الخاصة ما يجعلها أكثر استجابةً، أن يصبح افتراضًا زائدًا لا ضرورة له. فهو لا يمتلك ما نمتلكه من تصور، أو في الأقل لا يثير تصورنا عن الأحكام الأخلاقية بوصفها موجهة بمعايير ومبادئ تبررها قيود ظاهرية أو مادية بعينها مفروضة على ما يمكن أن يعمل كأسباب وجيهة أو صالحة.

## §7 - المبحث الختامي من كتاب الرسالة

1 - يوفر المبحث الختامي من كتاب الرسالة، في اعتقادي، مفتاحًا لكيفية تفسير الكتاب الثالث الذي يشير إليه هيوم بمسمى «نظام الأخلاق». ومن شأن القارئ المعاصر أن يقول: إن تفسير هيوم هو تفسير سيكولوجي محض؛ فهو يصف دور الأخلاق في المجتمع وكيفية نشأتها من نزعاتنا الطبيعية الأساسية. وهذا ما نحسبه علم نفس، لا فلسفة أخلاق؛ إذ يخفق هيوم ببساطة في تناول المسألة الفلسفية الأساسية، وهي مسألة المضمون المعياري الصحيح للحق والعدل. وأعتقد أن قولًا كهذا يعد إساءة خطرة لفهم هيوم. ففي المبحث الأخير القصير من كتاب الرسالة، والذي لا يتألف سوى من ست فقرات، يناقش هيوم ثلاث مسائل فلسفية أعرضها في ما يلي، وإن ليس وفق الترتيب الذي تناولها فيه.

في الفقرتين 4 و 5[253]، يذكر هيوم أن العدالة، على الرغم من كونها مصطنعة، فإن فحوى أخلاقيتها هي فحوى طبيعية؛ ثم نجده يشدد ثانية [254] على أساس العدالة الراسخ وغير القابل للتغيير، أو ما أسميه بالمنظومة الأفضل عمليًا لأعراف العدالة (المحاضرة الثالثة [الفصل الثالث]، المبحث السادس). وهو ما قد نحسبه، وعلى غرار اختراعات بشرية أخرى، نوعًا هشًا وعابرًا. لكن هيوم يفيد في هذا الصدد بأن: «المصلحة التي قامت العدالة على أساسها هي أعظم ما يمكن تخيله، بل وتمتد إلى الأزمنة والأمكنة كافة. ولا يمكن أن يخدمها أي اختراع آخر. فهي واضحة وتكشف عن نفسها في التكوين الأول للمجتمع. وهذه الأسباب كلها تجعل قواعد العدالة راسخة وغير قابلة للتغيير [...] بوصفها طبيعة بشرية» [255]. ثم يضيف أن تلك القواعد ما كانت لتتمتع باستقرار أكبر مما هي عليه، لو أنها أُسست على غرائز أصلية. وقد يعترض معترض، إلى جانب كلارك، بأنها كانت لتتمتع بثبات أعظم لو أنها أُسست على مبادئ الملاءمة المنبثقة من جواهر الأشياء؛ مبادئ يراها الناس ضرورية وواضحة بذاتها عبر العقل النظري، مثل المسلّمات الهندسية. لكن هذا الاستقرار الأعظم وعدم القابلية للتغيير هما مجرد وهم في نظر هيوم؛ ذلك أن هذه الأفكار والمبادئ لا يمكن أن تدوم. فالأسس الأعمق والأكثر ضمانًا للأخلاق التي ادعتها مذاهب فلسفية أخرى، ليست موجودة. وفي أي حال، ما الذي يمكن أن يكون ثابتًا أكثر من الطبيعة نفسها التي لا تمثل الطبيعة البشرية نفسها سوى جزء منها؟

جيد إلى الآن، لكن قد يقول قائل إن هيوم لم يكلف نفسه الإجابة عن أسئلة غالبًا ما يطرحها الناس، مثل: لماذا يجب أن نكون أخلاقيين؟ على الرغم من أنه سؤال لم يعد ذا أهمية عند هيوم، مثلما هو مهم عند كانط. الاثنان في الأقل غير مكترثين بالأنانيين العقلانيين ممن يريدون أن يقتنعوا بأن اتباع الفضيلة هو لمصلحتهم أو لخيرهم. في الوقت نفسه، يرى هيوم أن من الواضح جليًا أن هذا

المسار لمصلحتنا إلى حد أن من لا يفهموه مغفلون. وفي شأن هذه النقطة يمكنكم الاطلاع على رده على المحتال العاقل (sensible knave) في المبحث التاسع من كتاب بحث في مبادئ الأخلاق (*Enquiry Concerning the Principle of Morals*) ومناقشته الوحش الخيالي في الفقرات الأولى من المبحث السابع من العمل نفسه. فهو يظن أن الإجابة الواضحة مذكورة في رده القصير الوارد في النصف الأول من الفقرة الأخيرة من كتاب الرسالة [(256)]؛ إذ يُنظر في السعادة والكرامة اللتين تخلفهما الفضيلة. فنحن ببلوغ رغبتنا في شخصية معينة نكتسبها من حياتنا في المجتمع، نحقق بريقًا جديدًا في عيون الآخرين ونجني السلام والرضى الداخلي لكوننا قادرين على تحمل أعباء نظرتنا. وهذا كل شيء تقريبًا من الإجابة التي كلف نفسه بأن يقدمها.

2 - في الفقرة الثالثة، يشدد هيوم على خاصية في نظامه الأخلاقي تميزه من تلك المنظومات التي ساقها كلارك وهاتشسون (أو هكذا أفسر أنا موقفه). فهو يشير إلى أن «محبي الفضيلة جميعهم» لا بد من أن ينعموا بفهم أن الفروق الأخلاقية نابعة من مصدرٍ نبيلٍ جدًا هو التعاطف، وأن الفروق تلك تكشف عن «كرم الطبيعة البشرية ومقدرتها». ويتعامل هيوم على أنه من الجلي ومن واقع الحياة اليومية أن «يكون معنى الأخلاق مبدأً أصيلًا في الروح» وواحدًا من المبادئ المؤثرة فينا بقوة. ويواصل في الفقرة الثالثة:

غير أن هذا المعنى لا بد من أن يكتسب بالتأكيد قوةً جديدة في انعكاسه على نفسه، مسوغًا تلك المبادئ التي ينشأ عنها، وكاشفًا فحسب عما هو عظيم وخير في نشأته وأصله. والذين يفككون معنى الأخلاق إلى غرائز أصلية في الذهن البشري، ربما يدافعون عن سبب الفضيلة، ممتلكين ما يكفي من سند؛ لكنهم راغبون في المصلحة أو في الميزة التي يملكها [تمامًا مثلما أفعل أنا مؤلف كتاب الرسالة] من يعول على ذلك المعنى عبر تعاطف ممتد مع الجنس البشري. ووفقًا للنظام الأخير [النظام الوارد في كتاب الرسالة]، ليست الفصيلة فحسب هي التي لا بد من أن تنال التصديق، بل معنى الفضيلة أيضًا. وليس ذلك المعنى فحسب، بل كذلك المبادئ التي تنبثق منها. ومن ثم لا يوجد ما هو مقدم على أي صعيد، سوى ما هو خيّر وجدير بالثناء [(257)].

إنه لبيان مهم. يقول هيوم إن علمه في الطبيعة البشرية يبين أيضًا أن المعنى الأخلاقي لدينا يعد ثابتًا بصورة انعكاسية (reflectively stable): أي إننا عندما نفهم أساس المعنى الأخلاقي - وكيفية ارتباطه بالتعاطف وبنزعاتنا الطبيعية - فإننا بذلك نؤكد أنه نابع من مصدر نبيل وكريم. وهذا الفهم الذاتي يجذر فهمنا الأخلاقي على نحو أكثر صلابة، كاشفًا لنا السعادة والكرامة اللتين تخلفهما الفضيلة [(258)]. وهذه ميزة يزعم هيوم تميز منظومته بها عن منظومتي كلارك وهاتشسون؛ حيث يظل سبب تلاؤم الأشياء، أو معنى الأخلاق، في رؤيتهما سببًا غامضًا: فهو لا يمتلك صلة مفهومة وواضحة بالعواطف والرغبات الإنسانية الطبيعية. ويعتقد هيوم أنه وضع - بوصفهِ خبيرًا في تشريح الطبيعة

البشرية - الحقائق المطلوبة كلها لإقناعنا بضرورة أن نقبل عواطفنا الأخلاقية، وأن نكون سعداء بها، وبطبيعتنا كما هي. وهذا كله جزء مما سميته مذهبه في الإيمان بالطبيعة.

علينا الالتفات هنا إلي ملمح مميز في مذهب هيوم في الإيمان بالطبيعة. فقد يفترض أحدهم ارتجالًا أن معنى الأخلاق لا بد من أن يؤكد نفسه، ومن ثم يكون ثابتًا بصورة انعكاسية. فما المعيار الآخر الذي يحويه هذا المعنى سوى نفسه ليثور على أحكامه الخاصة؟ هذه الفكرة سرعان ما تتلاشى بمجرد استدعاء أولئك المشرحين للطبيعة البشرية وسيكولوجيتها الأخلاقية - ماركس ونيتشه وفرويد وباريتو وغيرهم - ممن يمكن أن تقوض رؤيتهم عواطفنا الأخلاقية المشتركة وتضعها موضع شك. وواقع الأمر أن هذه الرؤى المبخسة كانت مألوفة أيام هيوم، وتذكرنا بها حالات هوبز وماندفيل (Mandeville) ولاروشفوكو (La Rochefoucauld). وميزة هيوم الفريدة وسط عظام الأخلاقيين أنه سعيد وقانع بما هو عليه. فهو لا يحدوه أي إحساس بالندم أو الخسارة ومن دون أثر للكرب الرومانسي والشفقة على الذات. فهو لا يشكو من العالم، عالم هو في نظره من دون رب الأديان، وهو الشيء الأفضل لذلك العالم.

## ملحق: تبرؤ هيوم من كتاب الرسالة

نُشر كتاب الرسالة باسم مجهول ولم يعترف هيوم به قط اعترافًا علنيًا طوال حياته، على الرغم من وجود اعتراف ظهر بعد وفاته في كتاب حياتي (*My Own Life*) وفي أحد الإعلانات عن أول طبعة بعد وفاته من كتاب *Essays and Treatises on Several Subjects* (مقالات وأطروحات) في عام 1777. إلا أنه في ذلك الإعلان يتبرأ أيضًا من كتاب الرسالة، قائلًا:

معظم المبادئ والتعليلات المتضمنة في هذا السفر، نشرت في عمل من ثلاثة مجلدات، يسمى رسالة في الطبيعة البشرية: عمل تصور المؤلف إتمامه قبل أن ينتهي من سنوات كليته، وكتبه ونشره بعد مدة ليست طويلة من بداية تصوره عنه، لكنه لم يجد نجاحًا، وقد تعقل خطأه في إرسال هذا السفر إلى المطبعة قبل الأوان بكثير، فصاغه كله من جديد، مصححًا بعض الهفوات في تعليله السابق، وأكثر منها في التعبير، وهو يأمل أن تكون صُححت. لكن كتابًا كثيرين ممن شرفوا فلسفة المؤلف بردود وإجابات، اعتنوا بتوجيه طاقاتهم ضد ذلك العمل الأول اليافع والذي لم يعترف المؤلف به قط، وعملوا على الظفر بأي ميزات، تخيلوا أنهم جنوها عليه: وهذه ممارسة متناقضة تمامًا مع كل قواعد سلامة النية والمعاملة العادلة، ومثال قوي على تلك الحيل السجالية التي يعتقد المتحمس المتعصب نفسه أنه مخولٌ تطبيقها. ومن الآن فصاعدًا يرغب المؤلف في أن تكون المقاطع التالية وحدها هي ما يمكن النظر فيه بوصفها تتضمن عواطفه ومبادئه الفلسفية.

إلامَ يشير هيوم في قوله «بعض الهفوات في تعليله السابق»؟ ثمة هفوتين على صلة هنا - في ظني - برؤيته التعاطف. ومن الجدير بالملاحظة أننا نجد في كتاب بحث في مبادئ الأخلاق أن دور التعاطف يضطلع به ما يسميه هيوم مبدأ الإنسانية (principle of humanity)، وثمة هامش توضيحي يوضح سبب هذا الافتراض عند هيوم. يقول في الهامش:

لا حاجة إلى دفع باحثينا بعيدًا إلى حد السؤال: لماذا نمتلك إنسانية أو نشعر بزمالة الآخرين؟ يكفي أن يكون هذا معاشًا كي يكون مبدأً في الطبيعة الإنسانية. ولا بد من أن نتوقف عند نقطة ما في اختبارنا الأسباب. ففي كل علم من العلوم بعض المبادئ العامة لا يمكن أن نأمل إذا ما ذهبنا أبعد منها في العثور على أي مبدأ أكثر عمومية. وليس بيننا من هو غير مبالٍ تمامًا بسعادة الآخرين وبؤسهم. فالسعادة تنزع بطبيعتها إلى منح المتعة، فيما البؤس يسبب الألم. وهذا ما قد يجده الجميع في داخلهم. ومن غير المحتمل أن نحلل هذه المبادئ إلى مبادئ أكثر بساطة وعمومية [...] لكن لو كان هذا ممكنًا، فإنه لا يمت بصلة إلى موضوعنا [259].

ربما شعر هيوم أنه ذهب بعيدًا في تفسيره التعاطف في كتاب الرسالة. وربما أدرك أيضًا أن هذا التفسير بيّن التعاطف بوصفه شعورًا منقولًا، وهذا ما لم يكن يريده. كما أدرك أن تفسيره بالكيفية التي قدمه بها اعتمد على فكرة ملتبسة عن الذات، والتي اعتقد لاحقًا أنها خطأ. فإذا كانت هذه هي رؤيته، فلا يجانبه الصواب في التفكير بأن مبدأ الإنسانية له الغلبة. وعلى الرغم من ذلك، فمن السوداوية أن نراه يتبرأ من كتاب الرسالة بأجزائه الكثيرة الرائعة التي تنقصها تبديلات محسنة أو ملائمة في أي مواضع أخرى.

(215) أستخدم هنا مصطلح هيوم «المتفرج الحصيف»، لا «المتفرج المحايد» (impartial spectator)، نظرًا إلى أن تعبير المحايد استخدمه آدم سميث مع فكرة مختلفة نوعًا ما، يُنظر: David Hume, Treatise of Human Nature, Ed. by P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1978), p. 581.

(216) يُنظر خصوصًا:
Ibid., pp. 316-320.

(217) Ibid., pp. 316-320.

(218) Ibid., pp. 575 f.

(219) Ibid., p. 576.

(220) Ibid., pp. 575 f.

(221) Ibid., p. 317.

(222) Ibid., p. 277.

(223) Ibid., p. 340.

(224) Ibid., p. 481.

(225) Ibid., pp. 580-584.

(226) Ibid., pp. 581 f.

(227) Ibid., p. 582.

(228) Ibid., p. 583.

(229) Ibid., p. 438.

(230) Ibid., pp. 584-586.

(231) Ibid., pp. 586-587.

(232) Ibid., pp. 584 f.

(233) كما شُرحت في:
Ibid., pp. 316-320.

(234) Ibid., pp. 576, 605.

(235) Ibid., p. 585.

(236) Ibid.

(237) Ibid., pp. 500 f., 620 f.

(238) Ibid., pp. 471 f.

(239) Ibid., pp. 583 f.

(240) Ibid., p. 584.

(241) Ibid., p. 585.

(242) Ibid., p. 586.

(243) Ibid., pp. 471 f.

(244) Ibid., p. 472.

(245) Ibid., p. 469.

(246) J. L. Mackie, Hume’s Moral Theory (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), pp. 71-75.

(247) Hume, Treatise., p. 169.

(248) Ibid., pp. 468 f.

(249) Ibid., p. 471.

(250) Ibid., p. 167.

(251) David Hume, Enquiry Concerning the Principles of Morals, Ed. by L. A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1975), p. 294.

(252) Henry Sidgwick, Methods, 7th ed. (London, 1907).

(253) Hume, Treatise, pp. 619-620.

(254) في بيان سابق، يُنظر:

Ibid., p. 526

يشير إلى أن أعراف العدالة تحدد الملكية بوصفها القوانين الثلاثة الأساسية للطبيعة.

(255) Ibid., p. 620.

(256) Ibid., p. 620.

(257) Ibid., p. 619.

(258) Ibid., p. 620.

(259) Hume, Enquiry, pp. 219-220n.

# القسم الثاني
# لايبنتز

# الفصل السادس
# المحاضرة الأولى عن لايبنتز
# كماليته الميتافيزيقية

[قدم رولز هاتين المحاضرتين عن لايبنتز في ما بين المحاضرتين الرابعة والخامسة من محاضراته عن كانط. ويمكن قراءتهما بمفردهما، أو في سياق النقاش الوارد في النصف الثاني من محاضرات كانط. (المحررة)]

## 1§ - تقديم

1 - لن نتوسع في أهدافنا من دراسة لايبنتز (1646-1716) ضمن هذه المحاضرات، نظرًا إلى التشابه بين مذهبه الفلسفي ومذهب كانط في شموليته وشدة تعقيده، ومن ثم يقتصر تناولنا إياه على ما يرتبط في فلسفته من أمور تتعلق بدراستنا فلسفة الأخلاق عند كانط. كان لايبنتز الشخصية المهيمنة في ألمانيا في الفلسفة زمن كانط، ولا بد من أن كانط درس بعناية أعمال لايبنتز المنشورة، التي نذكر منها أربعة: **مقالة في الميتافيزيقا** (*Discourse*) نُشر في عام 1686، والنظام الجديد (*New System*) نُشر في عام 1695، وكتاب الطبيعة والنعمة (*Nature and Grace*) نشر عام 1714، وكتاب التسويغ (*Vindication*) (الذي صدر كملحق لكتاب العدالة الإلهية (*Theodicy*) المنشور في عام 1710). وكثير من كتابات لايبنتز الغزيرة لم تنشر في حياته (كثير منها لم ينجز، أو كان مجرد مقاطع صغيرة)؛ فكتاب المقالات الجديدة (*New Essays*) على سبيل المثال، لم يظهر إلى النور حتى منتصف ستينيات القرن الثامن عشر. وكان فولف (Christian Wolff) هو من جعل نسق لايبنتز معروفًا على نحو واسع في ألمانيا، على الرغم مما اعترى ذلك من سطحية.

ولو أن كانط وافته المنية في أواسط ستينيات القرن الثامن عشر أو سبعينياته، لربما ظل معروفًا لدى مؤرخي الفلسفة بوصفه شخصية ثانوية، ولو كان لشخصيته بعض الأهمية، فلتأثرها كثيرًا بلايبنتز. وسبب تناولنا لايبنتز هو استمرار تأثير أفكاره في تشكيل مذهب كانط في نضجه بطرائق لافتة وخفية، على الرغم من تجاوز كانط هذه التأثيرات وتطويره ما يخصه من رؤى متميزة. وسوف نختبر بعضًا من طرائق التأثير هذه كلما سمح الوقت بغية تعميق فهمنا لكانط.

2 - هناك خمس موضوعات أرغب في التشديد عليها، على الرغم من أننا لن نستطيع مناقشتها كلها في المحاضرتين المخصصتين عن لايبنتز، لكننا سننظر في بعضها لاحقًا ونحن ماضون. والموضوعات الخمس هي: الأول، فكرة

الفلسفة بوصفها دفاعًا (apology)، أي الدفاع عن الإيمان. هذه الفكرة تبرز في كتب مقالة في الميتافيزيقا، والطبيعة والنعمة، والتسويغ، وبالطبع ضمن كتاب العدالة الإلهية الذي لن نشمله بالقراءة. والكُتّاب محل دراستنا معنيون كثيرًا بالعلاقة بين العلم الحديث والمسيحية، وكذلك بالعلم والمعتقدات الأخلاقية المقبولة [260]، ويستجيب كلٌ من سبينوزا ولايبنتز وكانط لهاتين المسألتين بطريقة مختلفة، لكن تقابلهم مشكلة مشتركة. فطريقة سبينوزا تعد - من بعض النواحي - الأكثر راديكالية بين الفلاسفة الثلاثة؛ فهو من خلال مذهبه وحدة الوجود [261] (pantheism) يدمج بين الرؤية العلمية والحتمية الجديدة للعالم، محافظًا في الوقت نفسه على عناصر مهمة من مذهب ديني (لكنه مبتدع). ولا يمكن أن يتقبل لايبنتز أو كانط وجهة النظر هذه، توخيًا منهما عدم السقوط في السبينوزية (Spinozism)، مثلما سمياها، باعتبارها شيئًا لا بد من تجنبه بأي ثمن (تمامًا مثلما كانت ضرورة تجنب السقوط في الهوبزية (Hobbism)، في أواخر القرن السابع عشر). وكان لايبنتز على وجه الخصوص قلِقًا حيال ذلك، وثمة من اعتقد أنه لم ينجح في تجنب السبينوزية، وأن ثمة عناصر سبينوزية عميقة طاولت رؤيته.

يُعتبر لايبنتز، بين من ندرسهم من كتّاب وفلاسفة، المحافظ العظيم، بأفضل ما يحمله هذا التعبير من معنى. ذلك أنه يقبل المسيحية الصراطية (الأرثوذكسية) ورؤيتها الأخلاقية قبولًا كاملًا، لكنه في الوقت نفسه يسهم في العلم الجديد في عصره، مستفيدًا منه في لاهوته الفلسفي. وهو محافظ عظيم على طريقة الأكويني في القرن الثالث عشر: عندما واجه الأرسطية (Aristotelianism) الجديدة، وطوّعها لأهدافه وأغراضه الخاصة في رائعته الخلاصة اللاهوتية (*Summa Theologica*)، ذلك العمل الذي يمثل إعادة صياغة اللاهوت المسيحي. كذلك يدمج لايبنتز العلم الحديث باللاهوت الفلسفي التقليدي؛ ساعيًا عبر هذه المنظومة الموسعة والمنقحة إلى حل المشكلات البارزة كافة. فهو، على سبيل المثال، يستخدم العلم الجديد في تعريفه الحقيقة وفي تمييزه بين الحقائق الضرورية والحقائق العرضية (contingent)، وفي تناوله الإرادة الحرة، وامتلاك الرب المعرفة المسبقة، وفي الدفاع عن عدالة الرب في كتابه العدالة الإلهية. وأكثر من ذلك بعد، إذ إن لايبنتز قصد أن يكون كتاب مقالة في الميتافيزيقا جزءًا من خطة أكبر لإعادة توحيد الطوائف البروتستانتية، بل وأبعد من ذلك، إعادة توحيد الكاثوليك والبروتستانت. وحداه الأمل أن يكون الإطار الفكري لتلك الخطة معززًا لسبل حل النزاعات اللاهوتية [262]. ومن ثم تعد فلسفته في الأخلاق - الكمالية الميتافيزيقية (metaphysical perfectionism) كما سأسميها - أقل أصالة، من وجهة نظرنا، مما هي عليه عند الآخرين. وعلى الرغم من ذلك، يظل مذهبه مهمًا وتثقيفيًا خصوصًا مقارنة بمذهبي هيوم وكانط.

الفكرة الثانية أن فلسفة الأخلاق دراسة مهمة للأخلاقيات المرتبطة بعملية الخَلْق (creation)، أي لمبادئ الخير والشر والصواب والخطأ التي ترشد الإرادة

الإلهية في خلق العالم. وهذه فكرة واضحة عن فلسفة الأخلاق ضمن كتابي العدالة الإلهية والتسويغ، بل وضمن كتابات أخرى سنطالعها. وهي فكرة وثيقة الصلة بسابقتها عن الفلسفة باعتبارها دفاعًا عن الإيمان. وعلى الرغم من أن لايبنتز يحاج بطريقة مبسطة في كتابه العدالة الإلهية بأن الله موجود وبأنه يخلق الأفضل من بين العوالم كلها بدافع الضرورة الأخلاقية [(263)]، فإن هذا الجزء من العمل يعد مختصرًا. ويبدو لايبنتز في معظم الوقت وكأنه يتعامل مع هذا الأمر باعتباره مذهبًا للإيمان مسلمًا به.

يسعى لايبنتز، مثل غيره من الكُتّاب الدفاعيين، إلى الرد على الاعتراضات الموجهة إلى العقيدة المسيحية ردًا مرضيًا، راغبًا في إظهار توافقه التام مع الإيمان المقبول عقلًا. فالدفاع عن الإيمان يكون عبر الجزم - من وجهة نظر العقيدة - بإخفاق الاعتراضات المطروحة ضدها في تحقيق المعقولية أو التماسك. والمرء في تأكيد الإيمان لا يحتاج إلى إثبات معتقداته، بل يكفيه دحض الاعتراضات. وهو ما يكفله رصد إمكانات بعينها تبين احتمال كذب الاعتراضات. الأمر الذي يركز على كون الاعتراضات غير حاسمة، ومن ثم يصمد الإيمان أمامها. بناء عليه، لو استطاع لايبنتز إخبارنا كيف يمكن الرب أن يتنبأ بخطيئة يهوذا وفي الوقت نفسه يسمح بوقوعها، ولنقل، من دون أن يكون الرب ملومًا على ذلك، لنجح وقتئذ الغرض التبريري أو الدفاعي الوارد في كتابه العدالة الإلهية.

تدور الفكرة الثالثة حول الحالة الأكثر كمالًا للأشياء: وهي موجودة في نهاية كتاب مقالة في الميتافيزيقا، وفي كتاب الطبيعة والنعمة، وبالطبع في كتاب العدالة الإلهية. ويرد عنها بيان مختصر في كتاب الطبيعة والنعمة (§15). وعلى الرغم من كونها فكرة تقليدية، فإن رؤية لايبنتز حيالها تتضمن جوانب مفاجئة وجدت في ما بعد عند كانط؛ فنجده يتحدث من خلالها عن دخولنا كأعضاء إلى مدينة الرب بفضل عقولنا؛ تلك المدينة هي الحالة الأكثر كمالًا، أسسها وحكمها أعظم وأفضل الملوك قاطبة. لا وجود فيها لجريمة من دون عقاب، ولا أعمال خيّرة من دون مكافأة تتناسب والعمل، وأخيرًا، فيها أكبر قدر ممكن من الفضيلة والسعادة. ولنلاحظ على وجه أخص أن هذه الحالة الأكثر كمالًا لا تسبب خللًا للطبيعة أو لقوانينها، بل إن «الطبيعة نفسها»، وبفعل النظام الدقيق للأشياء الطبيعية الذي يمنحها الانسجام الأزلي (preestablished harmony)، «تؤدي إلى الفضيلة، والفضيلة بدورها في إفادتها من الطبيعة تضفي عليها الكمال». ولنتذكر عندما يقول كانط [(264)] إن القانون الأخلاقي (عند اتباعه) «يمنح العالم المحسوس، باعتباره طبيعة حسية، صيغة عالم مفهوم» من دون التدخل في قوانينه.

ثمة فكرة مشابهة للخير الأسمى نجدها بارزة في الجدل حول ثاني ثلاثية كانط النقدية في ارتباطها بمسلمات الإيمان العملي. ودورها هنا يبدو إشكاليًا جدًا ومتسببًا في طرح أسئلة خطيرة عن التفسير. ولسوف ننظر لاحقًا في أشكال

التشابه بين فكرة كانط عن الخير الأسمى والحالة الأكثر كمالًا عند لايبنتز؛ حيث يأخذ كانط أحيانًا فكرة وجدها عند لايبنتز ويستخدمها بطريقة جد مختلفة، مثلما يحدث في أولى ثلاثيته النقدية في معالجته فكرة الوحدة النظامية العُليا للطبيعة لا كحقيقة ميتافيزيقية وإنما كفكرة ضابطة لتوجيه العقل التأملي في ترتيب المعرفة الخاصة بالفهم. وهنا يعنّ لنا أن نسأل: هل يسلك كانط على نحو مشابه لفكرة الخير الأسمى، وهل استخدامه لها يتسق مع تفسيره للقانون الأخلاقي؟

يتبقى فكرتان «للايبنتز» أرغب في تناولهما ضمن هذه المحاضرة والمحاضرة المقبلة. الأولى عن الكمالية الميتافيزيقية التي يراها كانط صورة للتبعية (heteronomy) في عمليه الأسس [265] ونقد العقل العملي [266]. وهي موضوع حديثنا في هذا الفصل.

تدور الفكرة الثانية حول الحرية في علاقتها بفكرة لايبنتز عن مفهوم كامل للشخص الفرد. وينتقد كانط هذه الفكرة في نقد العقل العملي [267] على أنه لا يوجد ما هو أفضل من «حرية عجلة الشوي، التي بمجرد الانتهاء من تدويرها تظل تنفذ حركتها بنفسها». وسوف نتناول فكرة لايبنتز عن الحرية في المرة المقبلة، لكننا سنستعرض، على سبيل التمهيد، ما قدمه من تفسير للحقيقة من طريق نظريته عن المحمول - (المتضمَن) في - الموضوع (predicate-in-subject)، وذلك في المبحث الرابع [من هذا الفصل].

## 2§ - الكمالية الميتافيزيقية عند لايبنتز

1 - أحد ملامح هذه الرؤية، مثلما سبق وذكرت، أنها من أخلاقيات عملية الخلق؛ فهي تحدد المبادئ التي تكمن في العقل الإلهي وتوجهه في اختيار الأفضل من بين جميع العوالم الممكنة، العالم الأكثر ملاءمة للخلق. والله عند لايبنتز هو الكيان الكامل على الإطلاق **مقالة في الميتافيزيقا** [268]، وسيتصرف بعدم مراعاة لهذا الكمال، إذا ما تصرف بنقص في الكمال بما هو دون قدرته (and God would act imperfectly should God act less perfectly than God is [269] capable of acting).

لأن الله قادر على كل شيء (القدرة على كل شيء صورة من صور كمال الله)، فإنه يعرف أي عالم هو الأكثر كمالًا (العلم بكل شيء صورة أخرى من صور كمال الله)، خالقًا بذلك العالم الأفضل، أي الأكثر كمالًا من العوالم الممكنة كلها. فالعالم الموجود هو أفضل العوالم الممكنة، وعدم تصديق ذلك يجعلنا غير جديرين بالإيمان، لأن هذا يعني عدم الإيمان بكمال الله في الحكمة والخير.

2 - يذكر لايبنتز من وقت إلى آخر مبادئ تميز العالم الأفضل من بين جميع العوالم الممكنة. فنراه مثلًا يقول: مهما كانت الطريقة التي خلق الله بها العالم، فقد ظل دومًا منتظمًا وبنظام بعينه. لأنه لا بد لأي عالم من أن تكون له قوانين: «ومع ذلك اختار الله [العالم الممكن] الأكثر كمالًا، أي العالم [من بين

تلك العوالم الممكنة] الأبسط في الفرضيات والأغنى في الظواهر في الوقت نفسه» مثلما تصوّره «حالة أي خط هندسي [لنفكر مثلًا في الدائرة] يتميز ببنية بسيطة، لكن خواصه وتأثيراته غاية في التميز وذات دلالة عظيمة» [(270)].

يضيف لايبنتز أن تلك المقارنات لا تنقل إلينا طريقة كمال العالم سوى بصورة منقوصة، لكنها تساعدنا في أن نفهم - بطريقة ما في الأقل - ما لا يمكن التعبير عنه بطريقة أخرى. فالعالم الموجود هو الأفضل من بين جميع العوالم الممكنة، والأفضل هنا بمعنى الأكثر كمالًا بين ما قد يكون. وهذا لأن الله مطلق الكمال، وكان في إمكانه أن يتصرف من دون الكمال لو أنه خلق عالمًا مختلفًا عن عالمنا، ولو بأقل حد ممكن.

3 - من ثم، تتمتع الكمالية الميتافيزيقية، إلى جانب كونها من أخلاقيات الخلق، بالسمة الآتية: يوجد نظام أخلاقي في الكون، نظام ثابت تمنحه الطبيعة الإلهية (في حالة لايبنتز)، وهو سابق على وجودنا ومستقل عنّا، يتدفق من مظاهر الكمال الإلهي، ويحدد المُثل والتصورات الأخلاقية الملائمة للفضائل البشرية، وكذلك أسس مبادئ الحق والعدالة.

نظرًا إلى أن كمال الله يعني ضمنًا أوجه الكمال الأخلاقي، فإنه يصير أنموذجًا لنا ينبغي تقليده كلما أمكن وتلاءم ذلك مع الأرواح الحرة والذكية مثلنا. والحياة الأخلاقية شكل من أشكال تقليد الإله [(271)] (imitatio dei).

بقولنا أعلاه إن النظام الأخلاقي سابق على وجودنا ومستقل عنّا، لا نعني أنه متجذر في تكويننا السيكولوجي الطبيعي، كما رأينا عند هيوم، ولا هو بالنظام الضمني والمبني في عقلنا العملي المحض، مثلما يرى كانط، كما سنناقش لاحقًا.

في هذا الصدد، يشبه مذهب لايبنتز مذهب الحدسية العقلانية عند كلارك. فهو مثل الأخير، يرى أن مبادئ الكمال التي تحدد الأفضل من بين العوالم الممكنة ما هي إلا حقائق أبدية؛ إذ تستند إلى العقل الإلهي وتكمن فيه. وهي حقائق تفوق الإرادة الإلهية وتسبقها. ويصر لايبنتز على هذه النقطة (ضد الديكارتيين، على سبيل المثال) ويذكرها مبكرًا في المبحث الثاني من كتاب مقالة في الميتافيزيقا.

4 - الملمح الثالث للكمالية عند لايبنتز هو التعددية، بمعنى وجود مبدأين أو أكثر من المبادئ الأولى تحدد قيمًا بعينها من وجهة نظر الكمالية - أي أنواع من الخير والشر - ويكون لكل مبدأ دور في تعريف أفضل عالم من العوالم الممكنة. فالعالم الأفضل (من النواحي كافة) يحدده التوازن الأكثر ملاءمة بين أنواع الكمال ومظاهره المختلفة كافة. وهذا لا يتحقق عبر المفاضلة بين العوالم وأيٍّ منها يعظّم إنجاز أي مبدأ (أو قيمة) في ذاته. كما أن التوازن الأكثر ملاءمة بين أنواع الكمال، ومن ثم العالم الأكثر كمالًا وسط العوالم الممكنة، معروف عند الله، لكن يظل رأي لايبنتز أننا لا نستطيع التصريح عن كيفية

تحديد ذلك التوازن أو كيفية الوصول إلى ذلك الحكم سوى بطريقة ظاهرية فحسب.

لشرح هذه النقطة عبر ملاحظة لايبنتز التي استشهدنا بها للتو، نقول: إن وجهي كمال العالم هما أنه الأبسط قاطبة بين الافتراضات وفي الوقت نفسه الأغنى في الظواهر. فلنفكر في هذين النوعين من الكمال: (1) البساطة في الافتراضات

(2) الثراء في الظواهر

كيف لهذين الجانبين أن يكونا متوازنين أحدهما في مقابل الآخر؟ نقول إن مزيدًا من البساطة، ومزيدًا من الثراء (التنوع) - حال تثبيت المتغيرات الأخرى - إنما يضيف إلى الكمال، لكن بما أن من المفترض عدم تعظيم أي منهما إلى أقصى حد من دون الآخر، فلا بد من تحديد أفضل مزيج ممكن. ويظل التوازن الأكثر كمالًا بين أنواع الكمال في معية الحكم الحدسي للرب. ولا يمكننا الإسهاب الآن في هذا الأمر.

نجد مشكلات التوازن نفسها بارزة وبصورة أكثر وضوحًا في المقطع الآتي من المبحث العاشر (§10) من كتاب الطبيعة والنعمة (*Nature and Grace*): من نبع كماله الأسمى، يختار الله الخطة الأفضل ضمن الممكن في إنتاج الكون؛ خطة تتضمن أعظم تنوع مع أعظم ترتيب: ابتداء من قطعة الأرض المستخدمة بأكثر مظاهر العناية، إلى المكان والزمان، ثم التأثير الأعظم عبر أبسط الوسائل، وأكبر قوة ومعرفة وسعادة وخير في الأشياء المخلوقة التي يمكن الكون إتاحتها. ونظرًا إلى أن جميع الممكنات لديها فرصة للوجود في فهم الله على نحو يتناسب وكمالها، تكون النتيجة أن هذه الفرص كلها لا بد من أن تكون هي العالم الفعلي الأكثر كمالًا.

يظل لدينا مزيد من القيم لتحقيق التوازن بينها وبين قيم أخرى، تشمل تحقيق التوازن بين الخير والشر في الحصول على إجمال الكمال الأعظم. فلايبنتز غالبًا ما ينشد قياسًا جماليًا، كما هو موضح في عمله «Dialogue of Human Freedom» («حوار في الحرية الإنسانية») المنشور في عام 1695؛ ويمكن الرجوع أيضًا إلى مقالته «The Ultimate Origination of Things» («الأصل القطعي للأشياء») [272]. «الأمر يشبه قليلًا ما يحدث في الموسيقى والرسم، عندما تعزز الظلال في الرسم والنشاز في الموسيقى بروز الأجزاء الأخرى، والمؤلف الحكيم لتلك الأعمال يستمد تلك الفائدة العظيمة التي تخدم الكمال الكلي للعمل من هذه النواقص الخاصة، التي من الأفضل كثيرًا تخصيص مكان لها بدلًا من السعي إلى الكمال من دونها. فنحن لا بد من أن نؤمن بأن الله لم يكن ليسمح بالخطيئة، ولا بأن يخلق الأشياء التي يعرف أنها ستكون من الخطيئة، لو لم يكن قادرًا على أن يستمد منها خيرًا هو أعظم نسبيًا مما تنتجه من شر» [273].

لم نقصد بما ذكرناه حتى الآن توجيه نقد إلى لايبنتز، فالكمالية الميتافيزيقية التعددية ممكنة باعتبارها مذهبًا أخلاقيًا. ولا شك في أن الإطار الطبيعي لها إنما يتمثل في أخلاقيات الخلق. ولايبنتز، بحسب معرفتي، لم يقدم قط تفسيرًا دقيقًا ومنظمًا إلى حد معقول لمبادئ الكمال، أو للقيم الأساسية لمذهب الكمالية. ويبدو أن ضغط الأعمال الأخرى كان دائمًا شديدًا، الأمر الذي جار على الوقت المخصص لهذا العمل. وعلينا أن نلملم معًا رؤاه من مقاطع ومذكرات متناثرة [274].

## 3§ - مفهوم الكمال

1 - يعنّ لنا هنا طرح السؤال: ما الكمال؟ إحدى الصعوبات التي يواجهها مذهب الكمالية هو عدم إمكانية التوضيح الكافي للكمال، على الرغم مما يبدو من وجود فكرة حدسية عنه.

يسعى لايبنتز في كتابه مقالة في الميتافيزيقا في خلال المبحث الأول (1§) منه إلى وصف الكمال، فيقول: «أحد الأشياء التي يمكن بالتأكيد أن نقولها عن [الكمال] هو أن تلك الصور أو الطبائع التي ليست عرضة للكمال وبأقصى حد ممكن، ولنقل مثلًا طبيعة الأعداد أو الأرقام لا تقبل الكمال».

يقول لايبنتز إن العدد، في ما يتعلق بحجمه (قياسًا إلى الأعداد الأخرى)، لا يقبل الكمال: فالعدد الأعظم لا وجود له. والشيء نفسه يصدق على المساحة. أما سلطان الله ومعرفته فيقبلان الكمال، نظرًا إلى أن القدرة على كل شيء والعلم بكل شيء هي الحدود العليا المحددة تحديدًا مناسبًا. فالقدرة الكلية هي أن تكون قادرًا على خلق أي عالم ممكن، والعلم الكلي هو أن تعرف هذه العوالم كلها (محتواها وتاريخها المحتمل) وصولًا إلى أدق التفصيلات، ومعرفة أي عالم هو الأفضل، وسبب أفضليته. فالقدرة الكلية والعلم اللامحدود صفات من كمال الله.

يبدو فحوى هذه الفكرة الحدسية وكأن الخواص التي تجعل من الشيء أكثر أو أقل كمالًا لا بد من أن تكون في الأقل خواصًا تتمتع بحدود طبيعية عليا (natural upper bound) منبثقة من طبيعة الخاصية و/أو من طبيعة الشيء. ولا يمكن أن يكون الكمال خاصية من خواص الشيء الذي يمكن أن يتجاوز أي حد من الحدود (الذي تحدده طبيعة ذلك الشيء). وهذا ما يعطي شرطًا ضروريًا للكمال.

2 - دعونا نحاول التوصل إلى وقع فكرة الحدسية بإلقاء النظر على بعض الأمثلة العملية. لننظر أولًا في أشياء من صنع الإنسان: ساعة أو مسطرة يتصف كلاهما بالكمال. تحافظ الساعة الكاملة على دقة التوقيت (بالضبط) حتى أقل وحدة في التوقيت المحسوب لأي شيء. ومع تطور الفيزياء، نحتاج إلى ساعات أكثر دقة (مثل ساعات ذرية). أما المسطرة الكاملة أو المثالية فيكون لها، مثلًا، حافة جد مستقيمة، مرقمة بوحدات دقيقة للطول (لنذكر ثانية، «مقاييس» يمكن تمييزها في الممارسة). وثمة مفهوم لما هو الحافة

المستقيمة المثالية (خط) كحد، لكن لا يوجد مفهوم لما هو الخط الطويل المثالي، نظرًا إلى أن الطول، مثل المساحة، ليس له حد أعلى حقيقي.
لننظر بعد ذلك في الأدوار التي نضطلع بها في أنشطة بعينها، وفي تلك الأنشطة نفسها. فلاعب البيسبول الرامي الذي لم يرتكب أي خطأ على مدار الموسم، منهيًا جميع الضربات المزدوجة، هذا كله وغيره بتألق وطريقة خاصة مميزة، يظل إنجازه هذا في حدود القدرة البشرية والمهارة المعتادة. فالرامي المثالي لا يمتلك سرعة أو ذراع رمي تفوق الحدود البشرية، بل ثمة قيود وحدود يحددها المدى المعتاد أو الطبيعي للقدرات الإنسانية.
يمكننا أيضًا صوغ مفهوم ما عن مباراة بيسبول مثالية، يختلف عن مباراة مثالية من أي نوع، وهو مفهوم أصعب بكثير وربما شديد الغموض بما يجعله غير قابل للاستخدام (في البيسبول، يشير تعبير «مباراة مثالية» إلى عدم تسجيل أي من الفريقين ضربة واحدة (no-hitter game) من نوع محدد من الضربات. غير أن هذه ليست بمباراة مثالية! فهي غير متزنة على الإطلاق في الصفات المرغوب فيها). لنجرب مفاهيم أخرى للكمال، ولتكن مقطوعة موسيقية مثالية: سوناتا مثالية، سوناتا كلاسيكية مثالية، سوناتا لموتسارت على البيانو، أو تحديد أوبرا مثالية، أوبرا إيطالية مثالية (نمط خاص) وأوبرا مثالية لفيردي (Verdi) (أسلوب أو نمط فَردي) وهلم جرا. وكل مفهوم أكثر حدة من سابقه.
3 - تبين مراجعة الأمثلة المذكورة أن الفكرة الحدسية للكمال تبدو واحدة مما يلي: (أ) توازن ملائم في كيفية الوفاء بعدد من المعايير أو تجسيدها تجسيدًا مثاليًا- وهو توازن له حد أقصى داخلي (internal limit) ناشئ بدوره من المفهوم الخاص عن الشيء موضع البحث إلى جانب قيود طبيعية بعينها. في هذه الحالة، إذا اختلف الوفاء بأحد المعايير بالزيادة أو النقصان كان التوازن أسوأ. أو: (ب) في بعض الحالات، مثلما ذكرنا في حالة الخط المستقيم، قد يكون لأحد الملامح حد داخلي ويكون ذلك كافيًا لأن يكون الشيء كاملًا.
لا شك في أن هذا التفسير للفكرة الحدسية عن الكمال يعد تفسيرًا غامضًا. وأعتقد أنه لا يمكننا جعله أكثر وضوحًا إلا عبر أمثلة ومقارنات، وبالثبات على فائدة بعينها نريدها من ورائه. يمكننا مثلًا مقابلة التعددية الكمالية (perfectionist pluralism) باعتبارها مذهبًا أخلاقيًا مع فكرة تحقيق أقصى قدر من السعادة (maximizing happiness) (بوصفها المبدأ الأول الوحيد) في إطار مذهب المنفعة الكلاسيكي؛ فالأخير لا يحوي حدًّا داخليًا. ومن ثم فأي حدود إنما تكون مفروضة من الخارج بوصفها قيودًا: والمرء في سعيه إلى تحقيق أقصى قدر من السعادة يتعرض لقيود، أيًا كان نوعها. فقد تتنوع القيود من حالة إلى أخرى [275]. وهذه سمة دالة لهذا المذهب.
من هنا، فإن ما يبدو جوهريًا لمذهب الكمالية هو أن مفهوم الكمال في أي حالة ينبغي أن يعين حدًا أو ميزانًا، في الأقل في جزء دال منه من الداخل: من

واقع طبيعة الخواص الكمالية، و/أو طبيعة ما هو كامل أو ما يتحلى بتوازن مظاهر الكمال. ومن ثم يتضمن الكمال مفهوم التمام (completeness) المحدد داخليًا: وهنا يستوي النقص والزيادة عن الحد في الإخلال بالأمر. إنه حد أو توازن يُدرك من دون أن يكون مقررًا من الخارج عبر قيود قد تتنوع عشوائيًا من حالة إلى أخرى، وذلك على منوال تقييد تحقيق أقصى قدر من السعادة بموارد محدودة، أو وقت أو طاقة محدودة، تتغير من وقت إلى آخر. وهذا يخلف بلا شك كثيرًا من الغموض!

4 - ما الكمال الميتافيزيقي؟ في هذه الحالة، الكمالات هي كمالات كيان كامل. والله كيان كامل كمالًا مطلقًا. لذا يعتقد لايبنتز أن لدينا مفهومًا عن كيان له خواص القدرة الكلية والعلم بجميع الأمور، وكذلك مظاهر الكمال الأخلاقية: الحكمة، الخير، العدل. فضلًا عن ذلك، فإن مثل هذا الكيان ليس موجودًا فحسب، حيث الوجود كمال، بل أيضًا موجود بالضرورة. فالله موجود بالضرورة. وهو أيضًا بسيط ولا يتألف من أجزاء. وبوصفه الكيان مطلق الكمال، فهو أيضًا مستقل عن جميع الكيانات المخلوقة، أي إن وجوده لا يعتمد على وجود تلك الكائنات. والله أيضًا مُكْتَفٍ بذاته.

لن نناقش هذه الأفكار هنا، وإنما نذكرها فحسب على سبيل إعطاء معنى لمفهوم الكمال الميتافيزيقي: مفهوم عن الله بوصفه الكيان مطلق الكمال الذي يخلق العالم على أفضل صورة ممكنة.

لنتذكر أن لايبنتز، بعيدًا عن حجته حول الوجود الضروري لله في كتابه العدالة الإلهية، الفقرتين 7 و8، لا يسعى في ذلك العمل إلى إثبات أن العالم بهيئته هذه هو الأفضل، أو الأكثر كمالًا. فالأسباب التي تكفي لإثبات ذلك تتجاوز كثيرًا استيعابنا، ولا يعلمها إلا الله. وهدف لايبنتز، بالأحرى، هو تقديم دفاع عن الإيمان أو العقيدة؛ فنحن وُهبنا طريقة ما للتعامل مع العالم تمدنا بأسس للاعتقاد بأن العالم هو أفضل ما يمكن. وفي مناقشة إذا كان الله تسبب في خطيئة يهوذا أم لا، يجيب لايبنتز أن الله لم يفعل، قائلًا: «يكفينا أن نعرف [أن الله أتى بأفضل اختيار من بين العوالم الممكنة] من دون فهم ذلك» [276]. يكفينا لمَ؟ للإيمان والتقوى.

## §4 - نظرية لايبنتز عن الحقيقة عبر إثبات المحمول في الموضوع

1 - سأقدم الآن وصفًا مختصرًا جدًا لما سأسميه نظرية لايبنتز عن الحقيقة عبر إثبات المحمول في الموضوع (predicate-in-subject). وذلك على سبيل التمهيد لما سنتناوله المرة المقبلة من تفسيره للحرية الذي قصد به، على سبيل المثال، تفسير السبب في ألا يكون الله في خلقه يهوذا قد تسبب في ارتكابه الخطيئة، وكيف يستوي أن الله رغم تنبؤه وسماحه بوقوع خطيئة يهوذا، يظل الأخير حرًا في ارتكابها. وهذا التفسير للحقيقة لا بد من أن يتيح للايبنتز رؤية

أن: (أ) الله خلق العالم بحرية، وهو لديه سمات العقل والكمال الأخلاقي والإرادة، وهو الخالق للعالم لأسباب هي الأفضل من بين جميع الأسباب، لا اعتباطًا أو بحكم ضرورة منطقية.
(ب) يقتضي هذا أن العالم الفعلي لا بد من أن يكون الأفضل بين العوالم الممكنة، وأن الأشياء التي تشكل هذا العالم - الجواهر الكاملة - لا بد من أن تكون أشياء مخلوقة حقيقية، لها قوتها المحركة ونزعاتها التي تحركها للفعل وفقًا لمبادئها.
يرى لايبنتز أن الأشياء المخلوقة تتحرك بقواها النشطة الخاصة بها، وهو في الوقت نفسه يرى أن ديكارت لا يعتقد في هذا، وأنه - أي لايبنتز - يرى الأشياء المخلوقة مثلما يراها سبينوزا، مجرد سمات وأشكال للجوهر الكامل، لكن باعتبارها جواهر حقيقية. وهذا ما سنناقشه في المحاضرة المقبلة.
2 - لعل إحدى الطرائق لتقديم رؤية لايبنتز هي أن نفكر فيه منطلقًا من فكرة ما عن ماهية القضية الصادقة (true proposition)، ففكرته الأساسية في هذا ربما تكون على النحو الآتي: تكون القضية صادقة إذا كان المفهوم المعبر عنه بالمحمول متضمنًا في المفهوم المعبر عنه بالموضوع.
فهو يقول: «المحمول حاضر في الموضوع؛ دون ذلك لما عرفنا الحقيقة» [(277)].
تتضمن مقالة «حقائق ضرورية وعرضية» (Necessary and Contingent «Truths») (ca. 1686) بيانًا كاملًا عن نظرية لايبنتز المحمول (المتضمَن) في الموضوع في مسألة الحقيقة. وسنرى في الفقرات المقتبسة من تلك المقالة أسفل هذه الفقرة كيف تؤكد الفقرة الأولى أن المعرفة كلها تتضمن سببًا قبليًا (priori) سابقًا على حقيقتها، بينما تحدد الفقرة الثانية الحقائق الضرورية بوصفها تتناول جواهر الأشياء الكامنة في العقل الإلهي، وتميز الفقرة الثالثة الحقائق العرضية بوصفها تتناول وجود الأشياء في المكان والزمان.
1 - الحقيقة الإيجابية أو التوكيدية هي حقيقة يكون فيها المحمول حاضرًا في الموضوع. هكذا في جميع الفروض الإيجابية، سواء الضرورية أو العرضية، العامة أو الخاصة، يكون مفهوم المحمول في مكان ما في مفهوم الموضوع. فضلًا عن ذلك، فإنه متضمن في المفهوم عن الموضوع بالطريقة التي لو كان للمرء أن يفهم أيًا من المفهومين فهمًا مثاليًا، مثلما يفهم الله، فإنه وبحكم هذه الحقيقة بعينها يدرك أن المحمول كائن في الموضوع. يستتبع ذلك أن المعرفة الموجودة عند الله بالفروض كافة، سواء كانت معرفة بسيطة تتعلق بجوهر الأشياء، أم معرفة بالرؤية تتعلق بوجود الأشياء، أم معرفة توسطية تتعلق بالموجودات المشروطة، فهي تنتج مباشرة من الفهم المثالي لكل تعبير قد يكون موضوعًا أو محمولًا في أي فرض؛ أي إن المعرفة القبلية للأمور المركبة تنشأ عن فهم ما غير مركب.
2 - والفرض الضروري ضرورة مطلقة (absolutely necessary) هو الذي يمكن فكه [بعدد محدد من الخطوات] إلى فروض مطابقة، أو هو ذلك الفرض الذي

يتضمن عكسه تناقضًا ما.

3 - في حالة الحقيقة العرضية، على الرغم من أن المحمول يكون فعليًا في الموضوع، لا يمكن المرء مطلقًا أن يتوصل إلى إثبات أو تطابق، حتى مع استمرار تحليل كل بند إلى أجل غير مسمى. في تلك الحالات، يكون الله وحده بوصفه من يستوعب اللامتناهي في الحال، هو من يقدر على رؤية المحمول كائنًا في الموضوع، وهو من يمكنه فهم قبلية السبب المثالي في ما يتعلق بالعَرَضية، أما عند المخلوقات فيكون هذا مزودًا بعديًا (a posteriori) عبر الخبرة [(278)].

3 - للشرح: لنأخذ مثلًا فرض أن «قيصر عبر نهر الروبيكون» والذي يكون الموضوع فيه هو «قيصر». يكون الفرض هنا عرَضيًا لأنه يتعلق بوجود أشياء: فهو يشير إلى شخص في زمن ومكان، أي الشخصية التاريخية وهو قيصر. وموضوع الفرض يعبر عن المفهوم الفردي المتكامل للقيصر (يرى لايبنتز أن اسمًا صحيحًا لمادة فردية، على سبيل المثال «قيصر»، يعبّر عن مفهوم فردي مكتمل). والتعبير المحمول هنا هو «عَبَر النهر» الذي يعبّر عن السمة المركبة لعبور النهر.

الفرض المعبر عنه بجملة «قيصر عَبَر نهر الروبيكون» هو فرض صحيح شريطة أن يكون المفهوم المعبر عنه بالمحمول «عَبَر النهر» متضمنًا في المفهوم الفردي الكامل المعبَّر عنه في الموضوع، الاسم الصحيح «قيصر».

من ثم باستخدام لايبنتز تعبير «متضمنًا في»، فإنه يعني أنه متضمن في التحليل الكامل لجميع المحمولات التي تصنع المفهوم الفردي الكامل لقيصر. والذي يشمل، من وجهة نظر لايبنتز، كل ما يصف قيصر. فهو يتضمن المحمول إلى قيصر من عبور النهر؛ أي كونه المنتصر في معركة فارسالوس، ودكتاتور روما، وسليل عدد من أجيال آدم، وأنه اغتيل في روما قبل استشهاد القديس بولس بأكثر من قرن، إلى غير ذلك. فكل جوهر أو موناد [(279)] (monad) يعكس، من وجهة نظره، الكون كله، ماضيه وحاضره ومستقبله؛ ومن ثم فإنه يعكس كل شيء نزولًا إلى آخر تفصيل من الجوانب اللانهائية للعالم الذي ينتمي إليه. حتى أن لايبنتز يقول في إحدى مراسلاته مع آرنو (Antoine Arnauld) «إن كل فرد ممكن في أي عالم إنما يحتوي - ضمن مفهومه عن نفسه - قوانين عالمه» [(280)].

4 - ذكرنا في الفقرة 2 أعلاه، أن من الطرائق الممكنة لتقديم تفسير لايبنتز للحقيقة هي أن نبدأ بفكرته عن فرض صحيح يكون مفهوم المحمول فيه متضمنًا في مفهوم الموضوع. لكن ثمة طريقة أخرى وهي أن نبدأ بفكرته عن المفهوم الكامل للشيء المفرد، أو الموناد (باستخدام مصطلحه). وللوصول إلى هذا الهدف، دعونا نفكر في الموناد بوصفه ممثلًا في قائمة كاملة من خواصه كلها، لا قائمة كاملة في لحظة معينة فحسب، بل قائمة كاملة من جميع خواصه في كل لحظة. لذا، عندما نقول شيئًا صحيحًا عن هذا الموناد، فإن مفهوم المحمول لا بد من أن يكون في مفهوم الموضوع، أي إن مفهوم

المحمول لا بد من أن يظهر في مكان ما على القائمة الكاملة (اللانهائية) التي تمثل ذلك الموناد.
لو بدأنا بفكرة الشيء الواحد، أو الموناد، كيف يمكننا تخيل أن الله يختار الأفضل في جميع العوالم الممكنة؟ ولماذا ينبغي أن تتضمن هذه العملية (كما ننظر نحن إليها وليس كما يُنظر الله) عددًا لامحدودًا من التحليل والتفكك الذي لا ينتهي أبدًا؟ ولنبدأ أولًا بما يمكن أن نسميه المونادات المجردة: هذه هي الاحتمالات (مثل جميع الاحتمالات) التي تكمن في عقل الله. والعلامة عليها أن قوائم خواصها لا تحتوي أي خواص تعكس خواص أي مونادات (واحد أو أكثر) من المونادات الأخرى.
5 - وبعد، لنتخيل عالمًا يتألف من مونادات عاكسة جزئيًا (partially reflecting). لنتذكر من كتاب المونادولوجيا (Monadology §7) أن المونادات هذه بلا نوافذ (windowless)؛ أي إنها جواهر كاملة لا يؤثر تأثيرًا سببيًا بعضها في بعض. مع ذلك، فإنها تعكس جزئيًا أو تمثل خواص بعضها بعضًا. فعالم من المونادات العاكسة جزئيًا لخواص بعضها بعضًا هو عالم يعكس فيه كل موناد أو جوهر خواص واحد أو أكثر في الأقل من مونادات أو جواهر أخرى. فلا يوجد موناد قائم بذاته كلية، لكن بعضها في الأقل يكون جزئيًا بمعنى أنها لا تعكس خواص بعض المونادات الأخرى. ومن هنا، ننتقل إلى عالم من المونادات العاكسة كليًا (completely reflecting). فيمكننا، من قائمة خواص أي موناد، أن نتبين جميع خواص المونادات الأخرى كلها. من هنا، فإن ما يميز المونادات بعضها من بعض ليس اختلاف قوائم الخواص، بل جدولة الخواص العاكسة لدى كل موناد بحسب وجهة نظر ذلك الموناد حيال العالم. وذلك لأن كل موناد يعبر عن العالم من وجهة نظره، والمونادات متميز بعضها من بعض، كما يمكن أن نفهم من خلال طريقة فهرسة قوائم خواصها العاكسة.
الآن، يمكننا التقدم خطوة أخرى نحو عالم من مونادات عاكسة كليًا ومنسقة زمنيًا (time-coordinated). ونعني هنا أن الخواص العاكسة لكل موناد مدرجة في التسلسل الزمني الصحيح، حيث تعكس المونادات حالة موناد آخر في اللحظة الملائمة: ومن ثم يصبح لدينا عالم يتحقق فيه ما يسميه لايبنتز الانسجام الأزلي (preestablished harmony). لنتخيل إذن أن الله يُنظر فحسب إلى تلك العوالم التي تفي بهذا الشرط، يكون السبب أن طبقة هذه العوالم فحسب هي التي يمكنها أن تحتوي الأفضل في العوالم الممكنة كلها. يقول لايبنتز في كتاب المونادولوجيا ((Monadology (§§56, 58): «هذا الترابط [...] بين جميع الأشياء المخلوقة في ما بينها، وبين كل منها وكل ما عداها، جعلنا نتوصل إلى أن كل جوهر بسيط له علاقات تعبّر عن جميع الجواهر الأخرى... [و] كل جوهر بسيط هو مرآة حية أبدية للعالم [...] وأن هذه طريقة من طرائق تحصيل أكبر قدر ممكن من التنوع، لكن بأعظم ترتيب أو نظام ممكن، أي إنها طريقة لكسب أكبر قدر ممكن من الكمال».

في هذا التصوير، افترضت أن المونادات المجردة وقريناتها العاكسة للخواص على نحو جزئي وغيرها، كلها ممكنات كامنة في العقل الإلهي. وأن السبب في وجود عالم واحد فحسب من المونادات المنسقة زمنيًا والعاكسة خواصها يكمن في اختيار الله الحر لأفضل عالم ممكن مسترشدًا بمبدأ الكمال. ويوضح تصويري التوضيحي أيضًا سبب اشتمال اختيار الله لأفضل عالم على مقارنات لامحدودة تذهب بعيدًا متجاوزة قدرة أي ذكاء محدود. ويمكننا من هنا أن نفهم، وفقًا لفكرة لايبنتز عن الموناد، سواء أكان مجردًا أم من أي نوع آخر، سبب أن يكون مفهوم المحمول في جميع الفروض الصحيحة حول أي موناد متضمنًا في مفهوم الموضوع. وبناء على الانسجام الأزلي للعالم الأفضل، فإن مفهوم المحمول في جملة عبور نهر الروبيكون، لن يكون وحده المتضمن في المفهوم الكامل عن قيصر، بل أيضًا مفهوم المحمول عن أنه اغتيل في روما قبل قرن من استشهاد القديس بولس.

6 - من خلال نظريته عن الحقيقة وتصوره عن أن المونادات عاكسة للكون حسب وجهة نظر كل منها، يوضح لايبنتز مبدأ العلة الكافية (principle of sufficient reason)، والتمييز بين الحقائق الضرورية والعرَضية. ذلك أن: (أ) كل فرض لا بد من أن يكون إما صحيحًا وإما خاطئًا.

(ب) الفرض يكون صحيحًا أو خاطئًا بفضل علاقة المفهوم - التضمين (كما أوضحنا سابقًا) بين المفاهيم المعبر عنها بعبارات الموضوع والمحمول: فيكون الفرض صحيحًا عندما تكون علاقة التضمين تتضمن مفاهيم المحمول في الموضوع، وغير ذلك يكون الفرض خاطئًا.

(ج) لذا، فإن لكل فرض صحيح، من أي نوع يوجد عليه دليل قبلي (يعرفه الله) ويأخذ عمومًا شكل تحليل للمفهوم المعبر عنه في مصطلح الموضوع مستمرًا، أي هذا التحليل إلى النقطة التي يُدرك فيها هذا المفهوم شاملًا للمفهوم المعبر عنه في مصطلح المحمول [(281)].

(د) في الحالات التي يمكن تحليل الدليل القبلي للفرض في عدد محدود من الخطوات، وتكون الخطوة الأخيرة مختزلة للفرض في التطابق (مثل أن يكون [أ] هو [أ] ...إلخ) حيث يكون نفيه خارقًا لمبدأ التناقض (Principle of Contradiction)، يكون الفرض بالضرورة صحيحًا. ونقيض ذلك مستحيل. صحيح في أي عالم خلقه الله: صحيح في جميع العوالم الممكنة، وتاليًا مفهوم. ويمكننا معرفة هذه الحقائق القابلة للإثبات على نحو محدد في ما يتعلق بجواهر الأشياء، وبالأعداد والأجسام الهندسية، وبالخير الأخلاقي والعدالة [(282)].

(هـ) في الحالات التي لا يمكن فيها إثبات الدليل القبلي للفرض في عدد محدد من الخطوات، متضمنًا بالأحرى تحليلًا لامحدودًا لمفهوم فردي كامل مركب تركيبًا لانهائيًا، بل ومقارنات لا نهاية لها بعوالم أخرى خلقها الله، يكون الفرض وقتئذ عرضي وتعتمد صحته أو الحقيقة فيه على مبدأ الأفضل (Principle of the Best). ويتطلب إثبات الدليل آنئذ تحليلًا يشمل خطوات لا نهاية لها، ولا يمكن قط

إتمامها. ولا يرى الله نهاية هذا التحليل، لأن لا نهاية له. لكن الله وحده هو من يرى الإجابة، عبر رؤيته الحدسية للاحتمالات الممكنة جميعًا مرة واحدة.

## 5§ - بعض التعليقات على تفسير لايبنتز للحقيقة

1 - أولًا، يمثل البيان في النقطة ج أعلاه شكلًا من أشكال مبدأ العلة الكافية الذي يفيد أن كل فرض صحيح له دليل قبلي على صدقه. ويستخدم لايبنتز هذا الاسم في الأغلب - «مبدأ العلة الكافية» - للإشارة إلى مبادئ مختلفة أقل عمومية. والصيغة السابقة للمبدأ، كما أعتقد، هي صيغته الأكثر عمومية. يقول لايبنتز: «هناك اثنان من المبادئ الأولى للتعليلات كلها، مبدأ التناقض [...] والمبدأ الذي يقضي بضرورة تقديم علة؛ أي إن كل فرض صحيح معروف في حد ذاته، يكون له دليل قبلي، أو أن من الممكن إعطاء علة لكل حقيقة، أو كما قيل على نحو شائع، أن لا شيء يحدث بلا علة. والرياضيات والهندسة لا تكون في حاجة إلى هذا المبدأ، على عكس الفيزياء والميكانيكا» [(283)].

اقتباس آخر يوضح كيفية اعتماد الحقائق العرضية على أوامر الله واختياره أفضل عالم ممكن.

البرهان على المحمول في جملة قيصر [أنه تمكن من عبور النهر] ليس ببرهان مطلق مثلما هي الحال في الأعداد أو الهندسة، لكن بافتراض سلسلة من الأشياء التي اختارها الله بحرية وتأسست بناء على الأمر الأول منه، أي تحقيق الأكثر كمالًا دائمًا، وبناء على الأمر الذي صنعه الله [تاليًا للأمر الأول] في ما يتعلق بالطبيعة البشرية، فإن الإنسان سيفعل دائمًا (على الرغم من تمتعه بالحرية في ذلك) ما يبدو الأفضل [...] وكل حقيقة قائمة على أوامر من هذا النوع هي حقيقة عرضية، على الرغم من أنها مؤكدة [(284)].

2 - تعليق ثان على تفسير لايبنتز للحقيقة، وهو أننا في الوقت الحاضر نستخدم مصطلح «قبلي» كمصطلح إبيستيمولوجي. وهو يعبر عن شيء يتعلق بكيفية معرفة فرض ما، أي إمكان معرفته بمعزل عن الخبرة. لكن هذه ليست فكرة لايبنتز عن القبلي: عندما يقول إن الفروض الصحيحة تحتوي على دليل قبلي، فهو يعني دليلا قائمًا على الأسباب النهائية لكونها صحيحة وليست خاطئة. والواضح أن لايبنتز لا يعني أننا (البشر) يمكن أن نعرف صحة الفروض العرضية بمعزل عن الخبرة. والأدلة التي كانت في ذهنه لا يمكن أن يعرفها سوى الله، لأن الله وحده وعبر الرؤية الحدسية للموجودات الممكنة هو من يرى الإجابة عما هو مطلوب من تحليل لامحدود.

تعليق آخر، متعلق بالسابق، وهو أن تصور لايبنتز عن العرضي، تصور برهاني نظري (proof-theoretic)، إن أمكن القول [(285)]؛ أي إنه يميز بين الفروض الضرورية والعرضية وفقًا لإمكان وضعها بواسطة من يتمتع بالعلم المطلق الكلي. وهذا ما يمكننا فهمه عبر طريقة استخدامه تصور العرضية وعبر ما قاله، مثلًا، في إشارته إلى مبدأ العلة الكافية، إن «المبدأ هو أن لا شيء يمكن أن يحدث أبدًا

من دون إمكان وجود ذهن كلي العلم يمكنه أن يعطي علة لحدوث ذلك الشيء من عدمه»[(286)]. ونراه أيضًا في مقالة «الحقائق الضرورية والعرضية» («Necessary and Contingent Truths») (4.2) يقول إن «الفروض الوجودية والعرضية تختلف تمامًا عن [الحقائق الأبدية حول جواهر الأشياء]، وإن فهم حقيقتها فهمًا قبليًا إنما يحدث بواسطة الذهن اللامحدود وحده، ولا يمكن إثباتها بأي حل أو تفكيك». وتبين هذه الاستشهادات مدى ما يصل إليه تمييز لايبنتز بين الحقائق الضرورية والعرضية في النظر إلى المسألة من وجهة نظر الله.

3 - تعليق ثالث: من المغري الاعتراض على تفسير لايبنتز عن العرضية بقوله إن الله وحده هو من يستطيع رؤية الإجابة في ما يتعلق بالأدلة التي تتطلب تحليلًا لانهائيًا، بأنه تفسير لا يعطينا تصورًا حقيقيًا صادقًا عن العرضية. فالعرضية التي نشتكي أنها مفقودة ربما تكون متعلقة بحقيقة فجة؛ أي ليس لها تفسير حتى عندما يكون كل شيء معروفًا، كما هي الحال في القوانين النهائية للطبيعة، إذا افترضنا وجود قوانين من هذا النوع. وتصور العرضية، على الرغم من ذلك، هو بالضبط ما يرفضه لايبنتز؛ فهو ينتهك مبدأ العلة الكافية عنده، حيث يتطلب هذا المبدأ أن يكون العالم حتمًا مفهومًا فهمًا كاملًا عن ظهر قلب، ليس لنا، إحقاقًا للحق، ولكن لذهن أو ذكاء لامحدود كامل ومثالي. فالقوانين النهائية للطبيعة، حتى باعتبارها قواعد ثانوية، ستظهر كمالًا ملائمًا. ويعتقد لايبنتز أن قوانين الفيزياء تفعل هذا في صورة مبادئ الحماية، على سبيل المثال، وكذلك المبادئ العظمى والدنيا التي تؤدي إلى حساب التباينات[(287)]. لا يخفى على الله شيء. ووفاء عالمنا بهذا الشرط جزء من العقيدة المسيحية (وبلا شك عقائد أخرى أيضًا). وهي أيضًا أطروحة للمثالية (idealism).

تعليق أخير: لنتذكر أننا راجعنا آنفًا بدايتين لتفسير لايبنتز عن مذهب المحمول في الموضوع. تتمثل إحداهما في فكرة الفرض الصحيح كفرض يكون مفهوم المحمول فيه كائنًا في مفهوم الموضوع، بينما تتمثل البداية الأخرى في فكرة الموناد/الجوهر كصورة لحياة ذهنية بلا نوافذ تحددها تحديدًا كليًا قائمة من جميع خواصها عبر الزمن. ومن الطبيعي هنا أن نسأل: أي من هاتين البدايتين أفضل، وأيهما يسبق الآخر في ذهن لايبنتز؟

في ما يتعلق بهذا السؤال، ليس لدي رأي، على الرغم من أن دراسة مزيد من النصوص قد تمدنا بإجابة. مع ذلك، أعتقد أن الفكرة الثانية، أي البدء بمونادات بلا نوافذ، قد تكون أفضل؛ فهي تتوغل بعمق في كامل مذهب لايبنتز، وهي إلى جانب فكرة الكمال تمكننا من أن نفهم وبسهولة لماذا ينطبق مذهب المحمول في الموضوع على جميع الفروض العرضية الإيجابية الصحيحة. ومن ثم أعتقد أنها جديرة بأن تكون أكثر توجيهًا وتثقيفًا وكافية في أي حال لفهم رؤية لايبنتز. المؤكد أن أفكارًا أخرى إضافية راودته، مثلما يبين استخدامه القياس إلى سلسلة لانهائية[(288)]، ولنلاحظ ما ذكره عن العلاقات الصماء (surd relations) وإثباته

أن الخطأ أقل من أي كم يمكن تعيينه [289]. لكني أعتقد أن هذه الأشياء الأخرى ليست ضرورية لإضفاء معنى على مذهب المحمول في الموضوع. كما أن الفكرة الحدسية الابتدائية عن المونادات كما ناقشناها سالفًا تبدو كافية لإضفاء المعنى المطلوب.

لنلاحظ في النهاية أن نظرية لايبنتز عن الحقيقة مصوغة كما يتضح من أجل نظريته الفلسفية في اللاهوت ولأهدافه الدفاعية. وهي لا تعد تفسيرًا لكيفية تعلمنا، نحن بنو البشر، معنى المصطلحات ومرجعيتها في لغتنا وتطبيقها في الحياة اليومية. والمؤكد أن لايبنتز لم يكن غافلًا عن هذا. لكن ليس هذا بيت القصيد عنده. فهو لا يسعى إلى تفسير استخدامنا اللغة، وكيف تكتسب مصطلحاتها معناها ومرجعيتها، بل ما يريده هو تأكيد اعتبارات عامة بعينها عن جميع الحقائق التي لا يمكن أحدًا الوصول إليها كاملة إلا من المنظور الإلهي. كما يعتقد أن لغتنا الفعلية تتصل نوعًا ما بهذه الحقائق، وهذا ما يمكّننا من فهم نظريته، ويفي بأغراضه. وهو بالطبع ما لا نحسبه اليوم فلسفة للغة، على الرغم مما قد يشكله هذا من قيمة وإيحاء بذلك.

(260) مادة هذه الفقرة والمقطع التالي هما من المبحث الخامس (5§) من محاضرة المقدمة من هذا الكتاب.

(261) مذهب وحدة الوجود هو الاعتقاد أن الكون (أو الطبيعة) والله (أو الألوهية) حقيقة واحدة. وهي ترجمة المصطلح اليوناني «Pantheism» الذي يعني «الكل هو الله». حيث ترمز الواحدية إلى فكرة «الله» كعملية مرتبطة بالكون. تعددت مذاهب وحدة الوجود، فمنها المادي ومنها الروحي. وتظل الأفكار المشتركة في جميع المذاهب تنظر إلى العالم ككل واحد، مع نظرة توقير له وتقديس للكون والطبيعة. (المترجم)

(262) يُنظر: Robert Sleigh, Leibniz and Arnauld: A Commentary on their Correspondence (New Haven: Yale University Press, 1990), p. 10.

(263) G. W. Leibniz, Philosophical Essays, Ed. by Roger Ariew and Daniel Garber (Indianapolis: Hackett, 1989), part 1, §§7-10.

(264) Immanuel Kant, Critique of Practical Reason, Trans. by L. W. Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956), p. 43.

(265) Immanuel Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals, Trans. by H. D. Paton (New York: Harper and Row, 1964), chap. 2, §§81-88.

(266) Kant, Critique of Practical, pp. 40 f.

(267) Ibid., p. 97.

(268) G. W. Leibniz, Discourse, §1.

(269) Ibid., §3.

(270) Ibid., §6.

(271) Ibid., §§9, 15, 36, and Nature and Grace, §14.

(272) Leibniz, Philosophical Essays, p. 153.

(273) Ibid., p. 115.

(274) بعض من هذه المقاطع والمذكرات نجدها في: Patrick Riley (ed.), The Political Writings of Leibniz (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).

(275) F. H. Bradley, Ethical Studies (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1951), chap. 3.

يحتفي هذا المرجع بهذه النقطة في هجومه على مذهب المنفعة عند ستيوارت مل.

(276) Leibniz, Discourse, §30.

(277) H. T. Mason (ed.) and (trans.), The Leibniz-Arnaul Correspondence (Manchester: Manchester University Press, 1967), letter of July 1686, p. 63.

(278) يستخدم المصطلحان ماقبلي (a priori) ومابعدي (a posteriori) في نظرية المعرفة للتمييز بين نوعين من المعرفة، وهما التبرير أو المحاجة؛ فالمعرفة أو التبرير الماقبلي تكون مستقلة عن الخبرة؛ على سبيل المثال «جميع العازبين غير متزوجين»، بينما المعرفة أو التبرير المابعدي تكون معتمدةً على الخبرة أو الدليل التجريبي؛ على سبيل المثال «بعض العازبين سعداء جدًا». وتكون التجربة هي المرجع

في التبرير المابعدي، لكن تبقى المسألة في كيفية معرفة الفرد بالافتراض أو الادعاء في السؤال: ما المبرر أو ما الأسس التي بنى عليها اعتقاده؟ ويذكر الفيلسوف الإنكليزي غالن ستراوسن (Galen Strawson) أن الحجة الماقبلية هي التي من خلالها «يمكنك إدراك الحقيقة بينما تكون متكئًا على أريكتك. ولا تكون مضطرًا إلى النهوض من على أريكتك والخروج ودراسة الطريقة التي تسير بها الأمور في العالم المادي. (المترجم) [(279)] التقى لايبنتز عندما كان في فيينا في عام 1714 بالأمير يوجين من سافوا (Prince Eugene of Savoy) الذي أنقذ مع دوق مارلبورو الأول (John Churchill, 1st Duke of Marlborough) أوروبا من ربقة الخضوع للملك لويس الرابع عشر. وقتذاك طلب الأمير من الفيلسوف أن يعدّ له بيانًا موجزًا عن فلسفته يتيسر للقائد العسكري قراءته. واستجاب لايبنتز لهذا الطلب بإعداد رسالة محكمة موجزة من تسعين فقرة، تركها بين أوراقه عند مماته. ونشرت لها ترجمة ألمانية في عام 1720. ولم يطبع النص الأصلي الفرنسي إلا في عام 1839، والمحرر هو الذي سماه «المونادولوجيا» (Monadology) (علم الجواهر الروحية). والموناد كلمة يونانية تعني وحدة أو وحدانية أو فردانية. وربما أخذ لايبنتز اصطلاح موناد عن جوردانو برونو (Giordano Bruno) أو عن فرانس فان هلمونت (Franciscus Mercurius Van Helmont) الذي استخدم الكلمة لوصف «البذور» الدقيقة جدًا التي خلقها الله هي وحدها مباشرة، والتي تطورت إلى كل أشكال المادة والحياة. [....] وربما تأثر لايبنتز بعمل الميكروسكوبيين المحدثين الذين عرضوا الحياة النابضة في أصغر الخلايا، ومن ثم خلص إلى أن «هناك عالمًا من الكائنات المخلوقة؛ الأشياء الحية والحيوانات والأنفس، في أصغر جزء من المادة. يُنظر: ول ديورانت وأرييل دورانت، **قصة الحضارة**، **عصر لويس الرابع عشر**، ترجمة زكي نجيب محمود وآخرين (بيروت: دار الجيل، 1988). يراجع أيضًا: G. W. Leibniz, Principles of Nature and Grace Based on Reason.

نسخة إلكترونية، في: http://www.earlymoderntexts.com/pdfs/leibniz1714a.pdf.

(المترجم) [(280)] Mason, (ed. and trans), p. 43.

[(281)] Leibniz: Discourse, §13, and «Necessary and Contingent Truths,» §1.

[(282)] Leibniz, «Necessary,» §§1-2.

[(283)] «Gerhardt, Philosophischen Schriften, vol. 7, p. 309,» in: Philip R. Weiner (ed.), Leibniz Selections, (New York: Scribners, 1951), p. 94.

[(284)] Leibniz, Discourse, §13 [Leibniz, Philosophical Essays, p. 46].

[(285)] يُنظر: R. M. Adams, «Leibniz's Theory of Contingency,» in: Leibniz: Critical and Interpretative Essays, Ed. by M. Hooker (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), pp. 259 ff.

[(286)] «Bodman's Catalogue of Leibniz's MMS [1895],» in: Leibniz Selections, p. 95.

[(287)] Leibniz, Discourse, §§19-22.

[(288)] أيًا كانت تلك الأفكار، فقد نوقشت مناقشة تعليمية في: John Carriero, «Leibniz on Infinite Resolution and Intra-mundane Contingency, Part One: Infinite Resolution,» Studia Leibnitiana, vol. 25 (1993), pp. 1-26.

[(289)] Leibniz, «Necessary and Contingent Truths,» §3.

# الفصل السابع
# المحاضرة الثانية عن لايبنتز
# الأرواح بوصفها جواهر فعالة: حريتها

## §1 - مفهوم الفرد الكامل يتضمن القوى الفعالة

1 - لا شك في أن تفسير لايبنتز الحقيقة من خلال نظريته المحمول في الموضوع، وبتمييزه بين الحقائق العرضية والضرورية كما عرضنا في المبحثين الرابع والخامس من الفصل السابق، يخدم أغراضه بشرط أن تساعده تلك النظرية في تأكيد أمرين:

(أ) أن الله خلق العالم بحرية؛ حيث يمتلك الله صفات العقل والكمال الأخلاقي والإرادة، وهو الذي يخلق العالم لأفضل علل ممكنة، لا اعتباطًا أو لضرورةٍ منطقيةٍ.

(ب) يقتضي هذا الأمر أن يكون العالم أفضل ما يمكن خلقه، وكذلك لا بد من أن تكون الأشياء المخلوقة التي تصنع العالم - أي الجواهر الكاملة - حقيقة، تمتلك قواها وميولها الفعالة التي تدفعها إلى الفعل وفقًا لمبادئها الخاصة.

يعتقد لايبنتز أنه للتحدث عن اختيار حر، من الله أو من أي أحد، لا بد من أن توجد بدائل يمكن الاختيار من بينها؛ وهو شرطٌ ضروري للحرية. فهو يعتقد أن أفضل العوالم الممكنة، والعوالم الأقل تفضيلًا، بما فيها العوالم التي تحوي كثيرًا من الشر، جميعها ممكن، ومن اختيار الله بوصفها الأفضل كعالم عرضي، أي مبنيًّا على أشياء أخرى. لكن كيف لنا أن نفهم ما يعنيه عالم ممكن؟

وفق اقتراح روبرت أدامز، ربما يكون التفسير الأوضح هو أن نصوغ المفهوم الأساس لعالم ممكن بالطريقة التي نصوغ بها المفهوم الكامل عن فرد ما [(290)]. فالمفهوم عن الفرد لا يحتوي في ذاته على تناقض، بل يتضمن وصفًا متسقًا. ونحن نصل إلى المفهوم الأساس لعالم ممكن عبر تجميع عدد من الأفراد أو المونادات في عالم واحد، وعبر افتراض أن العلاقات في ما بين المونادات مرتبة بفعل الانسجام الأزلي. ولو كان لهذا أن يحدث كما لو أن للعالم المتصور وصفًا متسقًا من دون انطوائه على تناقض، لكان هذا العالم وقتئذ - مثلما يقول لايبنتز - ممكنًا في ذاته. ونحن بتحديدنا عوالم ممكنة من دون المساس باختيار الله للأفضل، نتجنب أي تعقيدات تثيرها حقيقة أن اختيار الله للعالم الأفضل يمثل بشكلٍ أو بآخر أمرًا ضروريًّا، في الأقل أخلاقيًّا؛ أي إنه ضروري عمليًّا بوصفه مطلوبًا لأسباب أخلاقية أو بفعل مظاهر الكمال الأخلاقي لله.

لكنني أتجنب تشابكات هذه المسألة التي أتعبت لايبنتز ويبدو أنه لم يصل البتة إلى حلٍ لها [(291)]. ولست أدري ما إذا اعتقد لايبنتز أن فرض خلق الله للعالم الأفضل هو فرض عرضي، على الرغم من اعتقاده أنه ضروري أخلاقيًّا.

2 - لتحقيق الشرط (ب) المذكور سابقًا، يأمل لايبنتز في أن تمكنه رؤيته للحقيقة عبر نظرية المحمول في الموضوع من النظر إلى الجواهر الفردية الكاملة كأشياء مخلوقة حقيقة، ومن ثم فلا بد من أن تمتلك قوى فعالة خاصة بها. وهو يرى هذا أمرًا أساس في حالة الأرواح (الأذهان بعقل وإرادة) لأن هذه القوى تمكن الأرواح من التفكير والتدبر والتصرف على مسؤوليتها، وأن تكون ناشطة تلقائيًّا، تتحرك بإرادتها، وقادرة على اتباع ما يمليه عليها عقلها. ومن ثم فإن تتابع الأفكار والمشاعر والأفعال التي تشرع فيها الأرواح، يجب ألّا تكون مجرد أحداث بلا حياة - مجرد جزء من المعرض الإلهي للصور - على ما يعتقد لايبنتز أن هذه هي الحالة عند ديكارت وسبينوزا، كلٌّ بطريقته المختلفة.

لتوضيح انتقادات لايبنتز لديكارت وسبينوزا، دعونا نبدأ بسؤال عن مفهوم الفرد التام، حيث يكون الجوهر محل البحث عبارة عن روح، عن مفهوم. لنفترض أولًا أننا نفكر في مفهوم الفرد التام لقيصر في إطار قصة حياته كاملة (لنتقيد بهذا المثال بغية التيسير). تبدأ القصة بميلاد قيصر في ذلك الزمان، ثم عبوره نهر الروبيكون، واغتياله، وباقي الحكاية. ولنضف إلى ذلك قصة أفكار ومشاعر ورغبات قيصر ومدركاته، وأمورًا كثيرة أخرى: تسرد القصة تسلسلًا تفصيليًّا وكاملًا للأحداث على مر حياة قيصر. لنفكر في هذه الحياة كما لو كانت الفيلم الكامل عن قيصر. ومن ثم، وبناء على هذه القصة، نفترض عندما يخلق الله قيصر، فإنه يخلق لقطات هذا الفيلم، وكل لقطة تتبع سابقتها بسلاسة، وبذلك يكون لدينا ظهور متواصل لتلك الحياة.

بناء على هذه الرؤية، يكون مفهوم الجوهر الفردي هو مفهوم قصة كاملة (ممكنة) عن حياة ما. وتعتبر الحياة في هذا السياق تسلسلًا متواصلًا للقطاتٍ، لنقل هي الصور، ولا تحتوي في ذاتها قوى فعالة. هكذا يرى لايبنتز مذهب المناسبة (occasionalism) عند ديكارت، ورؤية العالم باعتباره مادة واحدة بسماتها وطرائقها اللامحدودة عند سبينوزا.

3 - أما فكرة لايبنتز عن مفهوم الفرد التام فهي مختلفة تمامًا. فنحن هنا لسنا بصدد مفهوم عن قصة مسرودة عن حياة ما، لنقل مثلًا في فيلم، بل مفهوم لجوهر فعال لديه قوى خاصة به؛ فنراه يتدبر ويتصرف وينتقل بتلقائية من حالة إلى أخرى من داخله هو ذاته ومن واقع إجمالي حالته الراهنة، ووفقًا لقانونه الخاص. ويرى لايبنتز مفهوم الفرد التام كما هو كامن في فكر الله بوصفه متضمنًا المفاهيم عن هذه القوى. فيقول لايبنتز عن عالمنا: «لو كان هذا العالم ممكنًا فحسب، لكان مفهوم الفرد عن جسم ما في هذا العالم، بما فيه من حركات بعينها كأشياء ممكنة، قد تضمن أيضًا قوانين حركتنا [...] ولكن [...]

كمجرد إمكانات. [...] فكل فرد محتمل في أي عالم إنما يتضمن في مفهومه عن نفسه القوانين الخاصة بعالمه» [(292)].

إن الله في الخلق الأوليِّ للجوهر الفردي، يُفعِّل (actualize) فحسب ولا يخلق هذه القوى الفعالة التي هي جزءٌ من المفهوم الكامل؛ ذلك أن أوامر الله لا تغير مضمون مفهوم ما، بل ببساطة تمنحه وجودًا. ثم تسبب هذه القوى الفعالة التغيرات المتتالية للحالة عبر الزمن وتعمل وفقًا لمبادئ وقوانين بعينها تميز الفرد المقصود.

في حالة الفيزياء، تكون هذه القوانين بسيطة بما يكفي لتمكننا من التنبؤ بالحالات المستقبلية وتشكيلات الأنظمة الفيزيقية من خلال معرفة حالاتها الراهنة [(293)]. أما مع الأرواح، فهذا مستحيل؛ فالمبادئ التي يتنبأ الله من خلالها بأفكار الأرواح وأفعالها غير معروفة عمومًا لدينا. وربما تختلف هذه المبادئ، بحسب فهمي للايبنتز، باختلاف الأفراد، وذلك على الرغم من وجود بعض المبادئ المشتركة (مثل أن يتحدد اختيارنا وفقًا للخير الأعظم الظاهر في ما نختاره). لكنني أعتقد أن لايبنتز يرفض فكرة أن العلوم الطبيعية أو الفكر الاجتماعي يمكن أن يضعا مبادئ وقوانين يمكننا من خلالها التنبؤ بقراراتنا وتصرفاتنا عمومًا. ومن ثم تكون مهمتنا، في القرارات العملية، هي عمل أفضل ما في وسعنا تدبره واختياره بحكمة [(294)]. وسنعود إلى هذه النقطة لاحقًا.

4 - يقرن لايبنتز، كما سبق وذكرنا، الفكرة عن حياة ما بوصفها معرضًا لصور بكل من ديكارت وسبينوزا. فهو يعتقد أن هذه الفكرة تنكر الخلق الحقيقي، لأن الأرواح، بحسب هذه الفكرة، لا تكون مستقلة ولا تكون جواهر فعالة حرة. ومن ثم يدافع لايبنتز عن القوى الفعالة في نقده الفيزياء الديكارتية. فنظرًا إلى تعريف ديكارت البسيط للجسم كامتداد وحركة باعتباره مجرد تغير مكان جسم ما في الفضاء (نسبة إلى أجسام أخرى)، اعتقد لايبنتز أن ديكارت لم يتمكن من تقديم تفسيرٍ صحيحٍ للمبادئ الديناميكية الأساسية للميكانيكا. لأنه لا يوجد في الفيزياء الديكارتية ما يفسر القصور الذاتي أو المقاومة أو السرعة وعلاقتها بالقوة من خلال طبيعة الجسم، كمجرد امتداد فحسب. ويبدو أن ديكارت اعتقد أن قوانين القصور الذاتي والحركة في خط مستقيم (في غياب أجسام أخرى) هي نتائج لثبات الله وحفاظه على الكم نفسه من الحركة [(295)].

اعتقد لايبنتز بالطبع، مثل ديكارت، أن الله يدعم الجواهر المخلوقة ويحفظها في الوجود. فنحن دائمًا معتمدون على الرب. لكنه يصر على أن الله يخلق جواهر لها قوى وميول فعالة، تتأسس عليها المبادئ الأولى للفيزياء وقوانينها؛ وهذا لا يتضمن الخلق المتواصل وإعادة خلق الرب الأشياء بطرائق تعكس مباشرة الطبيعة الإلهية. على سبيل المثال، يصرح لايبنتز بأشياء على الطريقة الآتية الواردة في التعليقات على أطروحة جون كريستوفر شترم (John Christopher Sturm)، بعنوان *De Idolo Naturae* (في الطبيعة الصنمية). حيث ذكر شترم أن حركات

الأشياء التي تحدث الآن هي نتيجة قانون أبدي أمر الله به ذات مرة، وأنه لا حاجة الآن إلى أمر جديد من الله. ويرى لايبنتز هذه الرؤية غامضة [(296)] قائلًا: «لذا فإنني أسأل إذا كان [...] هذا الأمر [...] الذي حكم الله به في الأصل لم يضف إلى الأشياء سوى صفة أو تصنيف عام عرضي غير جوهري (extrinsic denomination)، أم أنه، أي ذلك الأمر، خلق في تلك الأشياء عند تشكيلها انطباعًا دائمًا، [...] قانونًا مستقرًا داخلها (indwelling) تمضي من خلاله الأفعال والانفعالات كافة (على الرغم من أن هذا القانون غير معروف في الأغلب لدى لكائنات التي يستقر داخلها)» (On Nature Itself; or On the Force Residing in Created Things and their Actions [1698]).

يواصل لايبنتز القول بأن الرؤية الأولى تبدو رؤية الديكارتيين (مذهب المناسبة)، بينما الرؤية الأخيرة تبدو الرؤية الأكثر صحة. ويضيف [(297)]: «إن الأمر الذي صدر في الماضي لا وجود له في الحاضر [ومن ثم] لا يمكن هذا الأمر أن ينتج أي شيء الآن ما لم يكن قد ترك وراءه مفعولًا أو أثرًا دائمًا، لا يزال مستمرًا ويعمل [...] فليس كافيًا [...] عند خلق الأشياء [...] أن يكون الله قد أراد لها أن تمتثل لقانون بعينه في تقدمها، إن [...] لم يكن قد تولد فيها تأثير مستمر. والمؤكد أنه مما يتنافى مع مفهوم القوة والإرادة الإلهية، [...] أن يكون الله قد أراد وألا تسفر إرادته عن شيء [...] أي أن يكون دومًا فاعلًا من دون تأثير على الإطلاق: أي [...] إنه لا يهجر عملًا.

ينبغي الإشارة إلى ما يعتقده لايبنتز [(298)] من أن «القانون الذي أمر الله به ترك أثرًا ما مطبوعًا في الأشياء؛ فإذا كانت الأشياء قد تشكلت بالصيغة [...] التي تجعلها ملائمة لتحقيق إرادة المشرّع، إذًا فثمة [...] صيغة أو قوة [...] بعينها مطبوعة في الأشياء، تمضي من خلالها سلسلة الظواهر وفق ما هو مقرر في الأمر الأول». ويعود قائلًا [(299)]: «إن جوهر الأشياء تحديدًا يتألف من قوة الأشياء على الفعل والمعاناة، ومن ثم فإن الأشياء المستمرة نفسها لا يمكن أن تتولد إلا إذا انطبعت عليها قوة أداء معين عبر القوة الإلهية»، في ما عدا ذلك [(300)] «ستؤول الأشياء كلها وقتئذ إلى مجرد تعديلات عابرة أو سريعة الزوال، و[...] أشباح، لجوهر واحد دائم وإلهي».

توحي الملاحظة الأخيرة بأن فكرة المعرض الإلهي للصور التي ذكرناها آنفًا هي «مذهب خبيث» (pernicious doctrine) ينسبه لايبنتز إلى سبينوزا. وبهذا ننهي رؤيتنا لتفسير لايبنتز للقوى الفعالة للمونادات أو الجواهر، ولحقيقتها وعفويتها الداخلية. وكما سنرى، هذه العفوية هي شرط آخر ضروري للحرية الحقيقية للأرواح العاقلة.

## §2 - الأرواح بوصفها جواهر فردية عاقلة

1 - رأينا كيف يرغب لايبنتز في البت بأن الجواهر تعمل حقيقة من خلال قوى ومبادئ حاضرة فيها وخاصة بها. فضلًا عن ذلك، فإنه يرى هذه المبادئ والقوى

غير قابلة للتفسير من خلال الفيزياء والفكر الاجتماعي في حالة الأرواح العاقلة القادرة على التدبر. فالأذهان المتمتعة بالوعي الذاتي والعقلانية لديها ما يميزها من قوى ومبادئ عمل مختلفة تعي بها في الأقل جزئيًّا، وهو ما سنشرحه لاحقًا. ويشير أحد تلك المبادئ، كما أشرنا من قبل، إلى أن الأرواح تعمل من أجل أفضل خير ظاهر [(301)]. والمحصلة أن المفهوم الكامل عن الجوهر العقلاني الفردي يتضمن داخله المفهوم الخاص بقواها الفعالة، والمبادئ المطبوعة بقوانين تطورها.

يمكننا أن نضيف إلى ذلك أن هذه المبادئ والقوانين ليست وحدها غير القابلة للتفسير في الفيزياء والعلوم الاجتماعية، بل إن هناك أيضًا مفهومًا كاملًا لروح الفرد (كفرد ممكن) يقترن بأي نوع من الحياة الحرة العفوية المتمتعة بوعي ذاتي عاقل، حياة مقررة ذاتيًّا يمكننا تخيلها ووصفها وصفًا متسقًا. ولو كان في مقدورنا وصف تلك الحياة، فإن لله أن يخلقها، إذا كان للفرد الذي يحدده هذا المفهوم أن ينتمي إلى أفضل عالم ممكن. وأعتقد أن لايبنتز كان ليقول إن نظامه يتيح الإمكانية الفعلية للحياة الأكثر حرية والعاقلة والمقررة ذاتيًّا والتي يمكننا دائمًا تخيلها بلا تناقضات. ويمكن أن ندعو حياة كهذه بالحرية الحقيقية. ثم كان ليقول إن مذهبه لا يستبعد هذا النوع من الحياة.

إنصافًا للايبنتز، من المهم التشديد على هذه النقطة. وأنا هنا أتجرد من المعرفة المسبقة التي يملكها الله عن أفعالنا، بما في ذلك المعرفة المسبقة عن أفكارنا ومسار التدبرات المستقبلية. لن أناقش ما إذا كانت المعرفة المسبقة عند الله متوافقةً مع حريتنا أم لا. أعني أن نترك هذا جانبًا، مثلما يفعل لايبنتز في الواقع؛ فعندما نقرر ما نفعله، لا تكون هذه المشكلات الفلسفية ملحة على الصعيد العملي. وبطبيعة الحال، يتنبأ الله بأفكارنا وأفعالنا، بينما لا توجد طريقة ممكنة للتنبؤ بتدبرنا وسلوكنا من خلال العلوم الطبيعية أو الفكر الاجتماعي، أيًّا كان حجم ما نعرفه. كذلك من غير الممكن معرفتها على نحو مسبق [(302)]. ومن ثم تنحصر مهمتنا دائمًا كأرواح في تقرير الخير الأسمى الظاهر، مستخدمين العقل والتدبر [(303)].

2 - تحتاج هذه النقطة إلى مزيدٍ من التفصيل. ففي مناقشته معجزات الله وإجراءاته على جواهر الأفراد، يميز لايبنتز بين النظام العام والقوانين الكونية الشاملة بوصفها تعلو على ما يدعوه «القواعد السلوكية الثانوية» [(304)] (subordinate maxims). وأعتقد أن ما يقصده بتلك القواعد قوانين الفيزياء والعلوم الطبيعية الأخرى. وهي من البساطة بما يجعلها معروفة لنا. وفي الوقت الذي تكون فيه المعجزات غير متسقة مع تلك القوانين، فإنها لا تكون كذلك مع النظام العام والقوانين الكونية التي خلق الله بها العالم. يقول لايبنتز [(305)]: «إن لمعجزات الله وحشوده الخارقة خصيصتها؛ كونها لا يمكن التنبؤ بها من طريق المنطق الخاص بأي روح مخلوق، مهما كانت درجة علمه وعقله، لأن الاستيعاب المتميز للنظام العام يتجاوز الأرواح كِلها. ومن ناحية أخرى، فإن كل شيء

ندعوه طبيعيًا إنما يعتمد على قواعد أقل عمومية يمكن المخلوقات فهمها».
وفي المبحث الخامس (§5) من كتاب النظام الجديد نراه يقول:
يجب ألّا نكون غير مبالين للمراتب المختلفة من العقول أو الأرواح العاقلة، فالرتب العالية تكون أكثر كمالًا بما لا يدع مجالًا للمقارنة من تلك النماذج المدفونة في المادة، هذه الرتب العالية في منزلة آلهة صغيرة مقارنة بتلك النماذج، كما أنها مصنوعة على صورة الرب [...]. وهذا هو السبب في أن الله يحكم العقول كأمير يحكم رعاياه، بل وحتى كأب يرعى أطفاله، حيث يتصرف الله في الجواهر الأخرى مثل مهندس يدير ماكيناته. ولهذه العقول قوانينها الخاصة بما يضعها فوق ثورات المادة؛ ويمكننا القول إن كل شيء آخر قد صُنع من أجلها [306].
في المبحث الثامن (§8) من المرجع السابق، يقول لايبنتز: «وتتبع الأرواح العاقلة قوانين رفيعة جدًا وتكون معفاة من أي شيء قد يجعلها تخسر صفة المواطنة في مجتمع أرواح. [وأظن أنه يقصد بهذا المجتمع مدينة الرب]» [307].
تشير مقاطع كهذه وغيرها إلى اعتقاد لايبنتز في عدم وجود طريقة - في ما يخصنا - لاستخدام قوانين الطبيعة (القواعد الثانوية) للتنبؤ بأفكار الأرواح العاقلة وتدبراتها، وأن ما نعرفه هي مبادئ عامة بعينها، مثل أن نختار وفقًا لأفضل خير ظاهر، وهذا لا يخبرنا بأي شيء محدد عن الخيارات الفعلية. فيبقى السؤال: كيف لنا أن نفكر في القوانين العليا التي يقول لايبنتز إن الأرواح العاقلة تتبعها؟
3 - يميز لايبنتز في المبحث السادس (§6) من كتابه مقالة في الميتافيزيقا بين ما يصنعه الله من أفعال عادية وأخرى استثنائية، مؤكدًا أن الله لا يفعل شيئًا خارج النظام، وأن أي شيء يعتبر خارقًا أو استثنائيًا يكون كذلك في ما يتعلق بنظام قائم بالفعل؛ فكل شيء يتطابق والنظام الكوني (الأعلى). ونراه أيضًا يقول إنه لا يوجد ما هو شاذ إلى حد انعدام ما يميزه من مفهوم أو قاعدة أو معادلة. فالمسألة أنه «لو رسم شخص ما بضربة فرشاة واحدة خطًا يبدأ مستقيمًا، ثم دائريًا، ثم بطبيعة أخرى، يكون من الممكن العثور على مفهوم أو قاعدة أو معادلة مشتركة بين جميع النقاط على الخط، والتي بفضلها تحدث هذه التغيرات نفسها [...] فلا يوجد وجه [...] لا تشكل خطوطه الخارجية جزءًا من الخط الهندسي ولا يمكن تتبع أثره في ضربة فرشاة واحدة بواسطة حركة بعينها وفقًا لقاعدة ما. لكن عندما تكون تلك القاعدة معقدة فإن ما يتطابق معها يعتبر شاذًا».
يحرص لايبنتز على إضافة أنه لا يدعي بهذه الملاحظات تفسير أي شيء؛ فهو معني بطريقة تفكيرنا في العالم من أجل غايات تقية ودينية. لكن يظل، في اعتقادي، أننا نعثر هنا على فكرة أن كل روح عاقلة لها مبدأ خاص بها يحكم كلًا من قواها الفعالة والحياة الروحانية الحرة (حرة لأنها تشارك مع العقل، فكرًا وتدبرًا) [308]. مع ذلك، يظل العالم مرتبًا بنظام حتى على الرغم من كون تلك

المبادئ والقوى متميزة في ما يخص كل روح (شخص) وحتى مع وجود سمات معينة مشتركة.

حتى إن لايبنتز يقول في الفقرة السادسة من مقالته «الحقائق الضرورية والعرضية»: «إن الأرواح الحرة أو الذكية [...] تمتلك شيئًا ما أعظم وأكثر روعة، في حالة من محاكاة الرب. ذلك أنها لا تتقيد بأي قوانين ثانوية من قوانين الكون، بل تعمل وكأنها وُجدت بمعجزة خاصة، بناء على المبادرة الفريدة لقوتها الخاصة، وهذه الأرواح بتطلعها إلى مسعاها النهائي إنما تقطع [...] الطريق على الأسباب الفعالة التي تعمل بإرادتها الخاصة [...] حيث لا يمكن، في حالة الأذهان، إرساء قوانين كونية ثانوية تكفي للتنبؤ بما يختاره العقل (مثلما هو ممكن في حالة الأجسام [الفيزيقية] )».

أخلص هنا إذًا إلى أن لايبنتز اعتقد أن الله حدد قانونًا معينًا أو خاصًا لكل روح عاقلة. ولنقل إن هذا المبدأ يعبر عن فردية روح ما: فهو يصف فرديتها المميزة في تعبيرها عن صورتها الخاصة للحياة ووجهة نظرها التي تعكس الكون من خلالها. وبناء على مبدأ متسلسلة فورييه [(309)] (Fourier series) للأرواح العاقلة، يعد مجال هذه المبادئ الممكنة واسعًا بما يكفي للسماح بوجود أي شكل من الحياة الفكرية أو الأخلاقية التي يمكننا وصفها وصفًا متسقًا. وهذا هو السبب في ما قلته آنفًا عن اعتقاد لايبنتز أن نظامه يستوعب جميع صور الحياة الأخلاقية الحرة. وأن هذا النظام يمكنه إقرار أي معايير نعتقد أنها مطلوبة من أجل تحقيق هذه الحياة، شريطة أن يكون في الإمكان وصف تطبيقها وصفًا متماسكًا.

## 3§ - الحرية الحقيقية

1 - تناولنا حتى الآن في المبحثين الأول والثاني (§§1-2) عنصرين من رؤية لايبنتز لحرية الأرواح العاقلة: عفويتها وفرديتها. وبينما وجد كانط وآخرون رؤية لايبنتز للحرية الإنسانية غير مرضية، فإنني راغب في تقديمها بأنسب طريقة تمكننا من وضع أيدينا على مكان الصراع الفعلي بينهم. وكما هي الحال في أي قضية مهمة، فإن هذا ليس سهلًا البتة، وقد لا يحالفنا النجاح.

في شأن مسألة الحرية، يُعد لايبنتز حتميًا (determinist) وتوافقيًا [(310)] (compatibilist): فهو لا يرى عدم توافقية (incompatibility) بين الحرية ونوع بعينه من الحتمية. وأقول نوعًا بعينه من الحتمية لأن من الطبيعي الاعتراض على أن رؤيته تبدو مشابهة كثيرًا لرؤية سبينوزا. لكن إجابة لايبنتز هي أن من الخطأ الاعتراض على الحتمية بهذه الكيفية: فالمهم هنا هو طبيعة القوى الأساسية والفعالة التي تمارس فعل الحتم أو التقرير. وبحسب رؤيته، فإن هذه القوى الأساسية والفعالة هي الحكمة ومظاهر الكمال الأخلاقي عند الله، في ارتباطها بعظمة الله (قوة وقدرة كلية). وهذا يعني أن الفكر الصحيح والحكم الأخلاقي السديد يشكلان مسارًا نهائيًا للعالم ويقرران صورته وبنيته. فضلًا عن ذلك، فإن الأرواح

العاقلة عفوية وفردية، وتعبر عن صورتها الخاصة للحياة؛ بل والأبعد من ذلك أن محددات فكر وأحكام هذه الأرواح العاقلة يمكن أن تتمثل في الاستدلال السليم والتدبر. فيقول في تفسيره المألوف للحرية في المبحث (§288) من كتابه العناية الإلهية (*Theodicy*):

تتألف الحرية [...] من الذكاء الذي يتضمن معرفة واضحة بموضوعات التدبر؛ في عفوية حيث نمارس فعل التقرير، وفي عرضية حيث نستبعد الضرورة المنطقية والميتافيزيقية. والذكاء هو روح الحرية، والبقية منه بمنزلة جسدها وأساسها. فالجوهر الحر مقرر لذاته ووفقًا للدافعية والخير المدرك عبر الفهم الذي يستميلها ولا يجبرها؛ وجميع ملابسات الحرية تتألف من هذه الكلمات القليلة. مع ذلك، يجوز توضيح أن النقص موجود في معرفتنا وعفويتنا، وأن الحتمية المعصومة (infallible determination) المتضمنة في عرضيتنا، لا تدمر لا الحرية ولا العرضية.

يذكر لايبنتز هنا إذن ثلاثة شروط لوجود فعل حر: الذكاء والعفوية والعرضية، ونضيف نحن إليها الفردية. وبالتعبير عن هذه الشروط بصورة أكثر اكتمالًا نقول: الذكاء، ويتمثل في معرفة واضحة بموضوع التدبر؛ والعفوية هي التي نحدد بموجبها نحن بأنفسنا فعلها الواقع (وذلك بطريقة تميزنا)؛ والعرضية، أي غياب الضرورة المنطقية أو الميتافيزيقية. وهذه الأخيرة تعني وجود بدائل. فالحرية مستحيلة مع انتفاء الخيارات.

2 - في المبحث 289 (§289) من كتاب العدالة الإلهية، يفسر لايبنتز معنى الذكاء على النحو الآتي:

تنقسم معرفتنا إلى نوعين: متميزة ومشوشة؛ المعرفة المتميزة، أو الذكاء، تحدث في الاستخدام الفعلي للعقل؛ بينما تمدنا الأحاسيس بأفكار مشوشة. فيمكننا القول إننا محصنون من العبودية ما دمنا نتصرف بمعرفة متميزة، لكننا نصبح عبيدًا للعاطفة طالما شوشت مدركاتنا [...] لكن العبد، العبد على حاله، يكون لديه على الرغم من ذلك حرية الاختيار وفق الحالة التي يعيشها [...] فالحالة الشريرة للعبد، التي هي أيضًا حالتنا، لا تمنعنا، مثله تمامًا، من انتقاء الاختيار الحر من بين ما يسعدنا أكثر.

في ما يخص العفوية، يؤكد لايبنتز مذهبًا ناقشناه في المبحث الأول (§1)، ألا وهو أن جميعنا، بوصفنا جواهر مكتملة، لدينا في داخلنا مصدر أفعالنا. وبواسطة الانسجام الأزلي/المسبق، لا يكون للأشياء الخارجية تأثير علينا. وعلى الرغم من هذه الحقيقة، حرص لايبنتز على التصريح بأن هذا لا يصدق سوى بمعنى فلسفي دقيق فحسب. المسألة هنا هي أن العفوية مشتركة لدينا جميعًا وفي الجواهر كلها، وأنها تكون في الجواهر الذكية أو الحرة متسيدة على الأفعال. فضلًا عن ذلك، يكتب لايبنتز في المبحث 291 (§291): «تتألف الفردية من القانون الأبدي المتعلق بتسلسل المدركات المسندة إليها، والتي

تنبثق طبيعيًّا من بعضها لتمثل الجسم المخصص لها، بل وللكون بأكمله عبر آليتها، وذلك وفق وجهة النظر السليمة تجاه هذا الجوهر البسيط».
أذكّر ثانيةً أن فردية جوهر ما حر (وغيره من الجواهر أيضًا) تتألف من مبدئها الخاص المميز أو القانون الذي يميز تسلسل حالاتها (الإدراك، التقدير، الفكر) على مر الوقت.
3 - أخيرًا، نأتي إلى العرضية أو الاحتمالية بوصفها حضورا للبدائل. وغالبًا ما كان لايبنتز يواجه اعتراضًا مفاده: أن الله يختار الأفضل من باب الضرورة. فالعالم الذي يكون الأفضل يكون الأفضل لضرورة. من ثم، من الضروري إذا كان الله يختار أي عالم، أن يختار هذا العالم (عالمنا). وبناء عليه، فإن اختيار الله ليس حرًا.
ردّ لايبنتز على هذا بالآتي: العالم الذي لا يقع عليه الاختيار يظل ممكنًا في طبيعته، حتى لو كان غير ممكن في ما يتعلق بالإرادة الإلهية. وقد حددنا سلفًا أن العالم يكون ممكنًا بطبيعته الخاصة ما لم يتضمن وصفه تناقضًا ما. وهذا يسمح بأن يكون تعايشه أو تواجده مع الله لا يتضمن تناقضًا؛ حيث يجادل لايبنتز بأن اختيار الله في خلق عالمنا هو اختيار حر لوجود عوالم كثيرة يختار من بينها، وكل عالم (يمكن وصفه وصفًا متسقًا) يكون ممكنًا في طبيعته. وبهذا يتحقق شرط العرضية أو الاحتمالية.
[إضافة: ورد نقاش جيد لهذه النقطة ضمن كتاب لايبنتز وأرنولد: تعليق على مراسلاتهما [(311)] لمؤلفه روبرت سليه (Robert Sleigh) الذي لاحظ أن الشيء المهم جدًا في ما يخص حجة لايبنتز هو أن الاستدلال من عبارة «من الضروري ميتافيزيقيًا أن وجود ص ومن ثم ع» مع عبارة «إن وجود ص ضرورة ميتافزيقية»، لنستنتج «أن من الضروري ميتافزيقيًا وجود ع»، هو استدلال سليم. فهي حالة تعطي فيها ضرورة التسلسل ضرورة الناتج. أما الاستدلال من عبارة «من الضروري ميتافيزقيًا أن وجود ص ومن ثم ع»، مع عبارة «من الضروري ميتافيزيقيًا وجود ص بطبيعتها الخاصة»، لنستنتج أن «من الضروري ميتافيزيقيًا وجود ع بطبيعتها الخاصة»، ليس استدلالًا سليمًا.]
4 - الخلاصة: رأينا أنه من الخطأ في نظر لايبنتز القول إن عقد العزم على البحث عن الأفضل هو افتقاد للحرية. وحيال تلك المسألة يقول (في ملخص الملحق في نهاية كتاب العدالة الإلهية):
أنكرُ معظم هذه الحجة [مَن لا يمكن أن يخفق في اختيار الأفضل ليس حرًا]. بل إنه لمن الحرية الحقيقية، والأكثر كمالًا، أن يكون المرء قادرًا على تحقيق أفضل فائدة ممكنة من إرادته الحرة، وأن يمارس دائمًا هذه القوة من دون أن يلتفت جانبًا بفعل قوة خارجية [حرية التصرف] أو بفعل عواطف داخلية [حرية الإرادة] والتي يستعبد إحداها أجسادنا ويستعبد الآخر أرواحنا. ولا يوجد ما هو أقل خنوعًا وأكثر ملاءمة لأعلى درجات الحرية من أن تكون منقادًا دائمًا نحو الخير، وبميلك الخاص، من دون أي قيد أو تعاسة [(312)].

المهم عند لايبنتز أن تكون حرية الله مفهومة جيدًا، وينبغي أن تكون حريتنا، بوصفها صورًا تقريبية من حرية الله، قضايا أساسية في العالم وفي حياتنا. ويأتي هذا كله في تعارض مع سبينوزا الذي رأى، مثلما اعتقد لايبنتز، أنه لا توجد أسباب نهائية في الطبيعة، وأنه في الوقت الذي نفكر في الأشياء كخير وشر وفقًا لكيفية تأثيرها فينا، فإن الله لا يكترث لها. فضلًا عن ذلك، ففي منظومة سبينوزا، كما يفهمها لايبنتز، لا يوجد شيء من قبيل الاختيار الإلهي؛ لأنه بمقتضى ضرورة الطبيعة الإلهية ولامحدوديتها، لا بد لكل شيء ممكن من أن يكون فعليًّا، ومن ثم لا يوجد ما نختاره. فالاختيار يفترض وجود بدائل: الاختيار ينتقي هذا بدلًا من ذاك. وهذا ما لا يتحقق عندما يكون كل شيء ممكنًا لا بد من أن يكون.

أيًا كان ما نعتقد في تفسير لايبنتز الحتمي والتوافقي للحرية الإنسانية، فإنه اعتقد أن رؤيته كانت مختلفة تمامًا عن رؤية سبينوزا.

## §4 - العقل وملكة الحكم والإرادة

1 - في الاستشهاد الأخير من كتاب العدالة الإلهية (من الفقرة الأولى من الاعتراض الأول) يشير لايبنتز إلى الحرية الحقيقية. وقد استخدمتُ هذه العبارة للإشارة إلى تفسيره، بقدر فهمنا، لما يعتقد أنه الصورة الأكثر تمامًا وكمالًا من الحرية بالهيئة التي ربما ظهرت بها في الحياة الإنسانية. وقد نظرنا حتى الآن في أربعة عناصر رئيسة منها: العفوية والفردية والذكاء والعرضية. وسوف ننظر الآن في مزيدٍ من تفصيلات هذه العناصر؛ وأحد السبل إلى ذلك أن نتناول ما يقوله عن التدبر والأحكام المسببة والمنطقية وجوانب بعينها من الإرادة الحرة.

رأينا في المحاضرة السابقة (الفقرة الأولى من المبحث الخامس) أن لايبنتز يقول في المبحث 13 (§13) من كتابه مقالة في الميتافيزيقا، عن أنه نتيجة للأمر الأول من عند الله القاضي بأن نفعل ما هو أكثر كمالًا، يأتي الأمر الثاني عن الطبيعة البشرية بأن نفعل دومًا ما يبدو لنا أنه الأفضل (على الرغم من أننا نفعل ذلك بحرية). ويرى لايبنتز في إطار ما يشير إليه بالقواعد السلوكية القديمة (old maxims) أن الإرادة تتبع الخير الأعظم وأنها تفر من الشر الأعظم الذي تدركه [(313)].

في المبحث 30 (§30) من كتابه مقالة في الميتافيزيقا يقول إن «الإرادة، وبفضل أمر الله، ينبغي أن تميل دائمًا إلى الخير [الأعظم] الظاهر، تعبيرًا عن أو تقليدًا لإرادة الله في جوانب بعينها دائمًا ما يكتنف الخير الأعظم بعض الحقيقة في ما يتعلق بها». وبهذه الطريقة، «يقرر الله إرادتنا لاختيار ما يبدو الأفضل، لكن من دون استوجاب».

أول ما يمكننا قوله إذًا هو أن وظيفة مبدأ التدبر الذي يوجهنا هي التيقن من الخير الأعظم الظاهر، وبأفضل ما لدينا من قدرة. وهذا هو موضوع التدبر في

الحرية الحقيقية. فمدى تحقيق الحرية الحقيقية، في مقابل الحرية التي نتمتع بها عمومًا، يتوقف على مدى نجاحنا في الحصول على معرفةٍ متميزةٍ لما هو الخير الأعظم الظاهر والتغلب على النواقص المعتادة في تفكيرنا وعفويتنا.

2 - قبل أن نمضي إلى العناصر الأخرى في فكرة لايبنتز عن الحرية الحقيقية، يليق بنا في هذا المقام النظر في العبارة التي غالبًا ما يستخدمها، «الميل من دون استوجاب»، وهي عبارة قيلت عن الأسباب وراء فعل شيء ما (لنتذكر من المبحث 288 (§288) من كتاب العدالة الإلهية، كما ذكرنا سابقًا، العبارة «ميل [...] من دون إرغام»)، وهنا يمكن نظرية لايبنتز في الحقيقة من خلال تحليل المحمول في الموضوع، إلى جانب تفسير تلك النظرية للعرضية، أن تدخل ضمن علم نفس الأخلاق عنده. فهو يقول: «إن النسبة بين الضرورة والميل موجودة أيضًا في تحليل علماء الرياضيات بين المعادلات المطابقة والحدود التي تعطي معادلًا تقريبيًا [(314)].

أعتقد أن ثمة أفكارًا عدة هنا. أولها فكرة الحكم الناجم عن التدبر في موازنة الأسباب التي تستميلنا إلى أي الجانبين، مع أو ضد. هذه الأسباب كثيرة بلا شك، بل من الممكن أن تكون لانهائية. وهذا ما ينطبق بالتأكيد على قرار الله في خلق أفضل عالم ممكن. ذلك أن إرادة الله السابقة، والتي تنظر إلى جميع الخيرات والشرور على حدة (على الرغم من عددها اللانهائي)، تسبق إرادة الله اللاحقة التي يمنحها الحكم الإلهي بوصفه الأمر النهائي، مع وضع الأشياء كافة في الاعتبار [(315)].

يعكس هذا القرار النهائي تحليلًا لامتناهيًا، وهو بهذا المعنى عرضي، على الرغم من أنه مؤكد طبعًا كما يقول لايبنتز. وفي حالتنا، يبدو من الأفضل القول إن الأسباب التي تدخل في تدبراتنا هي مبدئيًا أسباب مفتوحة أو كثيرة لا نهاية لها، على الرغم من أنه يمكن أسبابًا قليلة أن تكون، في إطار الممارسة، فاصلة بما يكفينا للتصرف.

3 - الفكرة الثانية هي أن لايبنتز يفكر في الأسباب والدوافع التي تدخل في قراراتنا بوصفها مشتملة على جميع أنواع الميول والمدركات، لاشعوريًّا وشعوريًّا. لأننا كجواهر كاملة تكمن فينا تعبيرات عن كل شيء في الكون من وجهة نظرنا. هذه التعبيرات قد نمر بها ببساطة كمدركات (التي هي في الواقع معرفة مشوشة) وميول. ذلك أنه وبالتعليق على رؤية لوك من أن ما يحركنا هو القلق (uneasiness)، يقول لايبنتز [(316)]: «تتجمع المدركات والميول المختلفة لتنتج مشيئة أو فعلًا إراديًا مكتملًا (a complete volition) يكون محصلة للصراع بين تلك الميول والمدركات. وبعض من هذه المدركات لا يكون قابلًا للإدراك في حد ذاته، ما يضيف قلقًا يسيّرنا من دون أن نرى سببًا لذلك. وثمة ميول ومدركات تتضافر لتحملنا إما نحو غاية وإما بعيدًا عنه، وهي حالة يكون لدينا فيها رغبة أو خوف [...] والنتيجة النهائية لهذه الدوافع كلها هي الجهد الغالب الذي يصنع فعلًا إراديًا مكتملًا».

النقطة المهمة جدًا هنا، هي أننا في اتباعنا الخير الأعظم، يكون إدراكنا لذلك الخير متأثرًا بمدركاتنا وميولنا، لكن هذه الأخيرة تعكس بدورها التعقيد اللامتناهي للكون الذي تعبر عنه طبيعتنا. ومن ثم تتأثر قراراتنا بالطريقة التي يؤثر بها بقية الكون فينا، لا عبر معرفة واضحة، بل في إطار مدركات وميول مشوشة [317]. وبما أن أذهاننا محدودة، فنحن لا يمكننا أبدًا الإمساك كاملًا بالتأثيرات اللامتناهية التي تشكل سلوكنا، حتى لو وصلنا إلى أعلى درجات الكمال الممكنة. وبالمعنى الكامل، فإن الحرية الحقيقية تتجاوزنا دائمًا، في الأقل في هذه الحياة.

4 - الأمر ذو الصلة هنا هي الحجة التي يستخدمها لايبنتز لرفض إمكان وجود حرية التوازن (equipoise). فهو يريد دحض الفكرة القائلة بأن الإرادة الحرة يمكن أن تتضمن توازنًا مثاليًّا أو كاملًا للأسباب المؤيدة والمعارضة، والتي تسمح للإرادة باتخاذ القرار (وهذا ما يسمى أحيانًا حرية عدم المبالاة indifference). ويريد لايبنتز أن يؤكد في مقابل ذلك [318] أن «في ما يتعلق بالإرادة عمومًا [...]، يكون الاختيار متبعًا الميل الأعظم (الذي نفهم به كلًا من الانفعالات والأسباب، حقيقية أو ظاهرية)».

لكن لايبنتز في اعتقاده هذا يحتاج إلى الجزم بوجود ميل أعظم وجودًا دائمًا. وهذا ما يفعله بقوله إننا لا يمكن أبدًا أن نكون في حالة من التوازن المثالي بين الأسباب المؤيدة والمعارضة. وهذه الفكرة في طبيعتها كيميائية، كما يقول، فالكون لا يمكن أن ينقسم إلى جزئين متساويين يكون لكل منهما الوقع نفسه علينا [319]: «الكون ليس له مركز، وأجزاؤه متنوعة تنوعًا لانهائيًّا؛ فالحالة التي تكون فيها جميع الأشياء متساوية تمامًا وتؤثر فينا تأثيرًا متساويًا على الجوانب كافة، تلك الحالة لا تظهر أبدًا. على الرغم من أننا لا نكون دائمًا قادرين على إدراك جميع الانطباعات الصغيرة التي تسهم في تقرير ما نريد، فدائمًا ما يكون ثمّة شيء يقرر لنا [اختيارًا] بين متناقضات، دون أن تكون الحالة متساوية تمامًا على جميع الأوجه».

الخلاصة أنه في كلتا الحالتين، حالة الله وحالتنا، تميل الأسباب من دون استوجاب وذلك في ضوء لامحدودية الأسباب الممكنة المتضمنة. وبحكم الرؤية الحدسية للوجود الممكن للأشياء، يرى الله الإجابة، والتحليل المتكامل، والأفعال بفهم كامل. فالمسألة ليست في عدم استطاعتنا استكمال التحليل فحسب، بل أيضًا في عدم قدرتنا البتة على استيعاب التعقد اللامتناهي لأسباب مدركاتنا وميولنا، وكيف تؤثر في رغباتنا وإرادتنا، ومن ثم رؤيتنا للخير الظاهر. لذا فالقول إن الله يقرر الإرادة لاختيار ما يبدو الأفضل لكن من دون استوجاب، يبدو كأننا نعني أن توصلنا إلى هذا الاختيار ليس ضرورة بل أمر عرضي (في رؤية تفسير الحقيقة بطريقة المحمول في الموضوع). وعلى هذه الأسس، يمكن في اعتقادي أن تكون جملة «تميل من دون استوجاب» مفهومة الآن.

5 - أنتقل الآن إلى جوانب أخرى من تفسير لايبنتز للتدبر العقلاني وارتباط تلك الجوانب برؤيته عن الحرية. ففي كتاب مقالات جديدة [(320)]، يقدم لايبنتز واحدة من مناقشاته الكاملة في تعليقه على رؤية لوك ضمن فصل له عن القوة والحرية ورد أيضًا في كتابه مقالة في الفهم البشري (*An Essay Concerning Human Understanding*) [(321)]. وسأعرض معكم بعض النقاط الأكثر صلة بموضوعنا هنا.

يشير لايبنتز في المبحث الثامن إلى غموض مصطلح «الحرية» مميزًا بين الحرية في القانون والحرية في الحقيقة. في القانون لا يكون العبد حرًا، والفرد من الرعية ليس حرًا حرية كاملة، لكن يبقى الأغنياء والفقراء أحرارًا متساوين بهذا المعنى، حيث تتألف الحرية في الحقيقة إما من القدرة على فعل ما يريده المرء أو يختار أن يفعله، وإما في القدرة على فعل ما ينبغي للمرء أن يفعله.

يقول ردًّا على لوك إن موضوعه هو حرية الفعل وإن ثمة درجات وأنواعًا مختلفة من هذه الحرية. ويضيف قائلًا: «يكون المرء بالمعنى العام حرًا في فعل ما يريد بحسب ما يمتلكه من وسيلة لذلك؛ لكن ثمة معنى خاص أيضًا تكون فيه الحرية موضوعًا متعلقًا بامتلاك فوائد الأشياء التي تكون عادة في قدرتنا، وفوق هذا وذاك بالاستخدام الحر لجسدنا [...] وبهذا فإن السجين لا يكون حرًا [...] والمشلول لا يمتلك الاستخدام الحر لأطرافه».

يواصل لايبنتز في المبحث الثامن من المرجع المذكور تمييز حرية التصرف مما سماه حرية الإرادة. وهو ما يفهمه بمعنيين: أحدهما ما عايناه للتو، وهو ببساطة فكرة أن إرادتنا في تدبرها تكون عرضية، بمعنى أن الأسباب تميل من دون استوجاب [(322)]. المعنى الآخر هو أن عقولنا تكون في تدبرها متحررة من النواقص، أو العبودية التي قد تنشأ عن الانفعالات. في هذه الحالة، يرى الرواقيون أن الرجل الحكيم فقط هو الحر. ولتحقيق تلك الحرية الداخلية، لا بد من أن نكون قادرين على أن نقرر بإرادتنا كما ينبغي، أي بتدبر سليم. ويقول في المبحث الثامن (8§): «بهذه الطريقة يكون الله وحده هو الحر بكمال، وإن العقول المخلوقة لا تكون حرة إلا نسبيًّا عندما تعلو فوق الانفعالات؛ هذا هو نوع الحرية الذي يرتبط ارتباطًا دقيقًا بفهمنا».

6 - من واقع ما ذكر كله، يبدو واضحًا أن الأساس في الحرية الحقيقية عند لايبنتز هو حرية الفهم. فبينما لا يمكننا أن نريد سوى الخير الظاهر (ما نعتقد أنه خير)، «فإنه كلما تطورت قدرتنا على الفهم، كلما كانت خيارات الإرادة أفضل» (19§). ومرة أخرى (21§) «ليست المسألة هل يستطيع الشخص فعل ما يريد، بل هل إرادته مستقلة استقلالًا كافيًا أم لا. وبالمثل ليست المسألة في هل لدى المرء أرجل حرة [..] بل هل يمتلك عقلًا حرًا وما يتألف منه. وبناء على هذه الطريقة في النظر إلى الأشياء، فإن الأذكياء سيختلفون في طريقة حريتهم، ومن ثم سيحوز الذكاء الفائق حرية كاملة لا تقدر عليها الكائنات المخلوقة».

لكن كيف يمكن تحقيق حرية الفهم؟ إحدى الطرائق هي بالتأكيد اكتساب التحكم في انفعالاتنا وشهواتنا. وقد خصص لايبنتز مساحة كبيرة من القسم الحادي والعشرين من الكتاب الثاني لاقتراحاته الكثيرة حول كيفية الهروب من عبودية الانفعالات والشهوات وتحقيق الكمال الأخلاقي الأعظم. وهو في هذا يُنظر في كيفية امتلاكنا طريقة مؤثرة من الاستدلال في الأمور العملية، عبر تشكيل القرارات والعادات السليمة، والتمكن فعليًا من انفعالاتنا وميولنا والتحكم فيها. وهذا ما نستطيع فعله في ما يمكن أن يستخدمه العقل من حيل مختلفة لتسييد رغبة على أخرى [(323)]: «نظرًا إلى أن النتيجة النهائية يحددها وزن الأشياء أحدها في مقابل الآخر [...] فإن القلق الأكثر ضغطًا [ربما] لا يسود [...] ربما تتغلب عليه باقي الأشياء الأخرى إذا اجتمعت. ويمكن العقل أن يفيد نفسه بواسطة حيلة ’الثنائيات‘ لجعل إحداها تسود تليها الأخرى؛ تمامًا مثلما يحدث في اجتماع يستطيع المرء أن يضمن فيه غلبة فصيل ما بكسبه أغلبية الأصوات، عبر طرح المسائل للتصويت». لكن علينا أن نحدد هذه الحيل مقدمًا، «لأنه بمجرد الاشتباك في المعركة لن يكون ثمة وقت للإفادة من تلك الحيل: فكل شيء وقتئذ يلقي علينا بأثقال في التوازن مساهمًا في تحديد الاتجاه الناتج، مثلما يحدث غالبًا في الميكانيكا، حيث من دون تحويل فوري لن نقدر على إيقاف هذا الاتجاه».

يكون من الأفضل إذا واصلنا منهجيًا عملية التدبر، ملتزمين طرائق الفكر الدال عليها العقل بدلًا من الفرصة. ومن العون أيضًا أن تكون لدينا ممارسة للانسحاب إلى الذات من وقت إلى آخر، وأن نسأل أنفسنا: «أين أنا ذاهب؟»، «إلى أي مدى وصلت؟»، أو تذكير أنفسنا بالوصول إلى الهدف والجلوس للعمل (§47). ومن خلال تلك المناهج والحيل يمكننا أن نصبح أسياد أنفسنا. فالسعادة الحقيقية عند لايبنتز يجب أن تكون غاية رغباتنا، لكن ما لم تكن الشهوة موجهة بالعقل، فإن سعينا سيكون وراء الرغبة الآنية بدلًا من المتعة الدائمة التي تمثل السعادة الحقيقية (§51). وهذه القوة التي يتمتع بها العقل التدبري تشبه قوة العقل عند هيوم: «سيادة الانفعالات الهادئة على الانفعالات العنيفة» [(324)]. وقد يعطي لايبنتز تفسيرًا مشابهًا لطريقة تطورها.

## 5§ - ملاحظة عن وجهة النظر العملية

1 - قبل الرجوع ثانية إلى كانط [(325)]، دعونا نلاحظ أننا عندما نتدبر الأمر ونصل إلى القرار الأفضل، ينبغي ألا نهتم البتة، بناء على وجهة نظر لايبنتز، بمحاولة التنبؤ أو استشراف ما سنقرره. فإذا فعلنا ذلك لن يكون الأمر تدبرًا بل أي شيء آخر. ولا يمكن أن يكون ما سنفعله، في أي حال، مؤكَدًا بواسطة قوانين الطبيعة أو الفكر الاجتماعي التي أفترض أنها تشمل قوانين علم النفس، لو وجدت. ومن الصحيح أن الله يعرف ما سنقرره، لكن تلك المعرفة تتجاوزنا وليست لها صلة بالتدبر المسبب هنا والآن. وهو يقول [(326)]: «أتراني مقدرًا عليَّ

ومنذ الأزل أن أرتكب الخطيئة؟ فلتجيبوا بأنفسكم عن هذا السؤال: ربما لا؛ ومن ثم ليكن تصرفك وفقًا لواجبك الذي في إمكانك معرفته، دونما اعتبار لما لا يمكنك معرفته وما لا يمكن أن يمنحك ضوءًا».

أشدد على هذه النقطة لأنها تميز الاختلاف بين وجهة نظر التدبر عن تلك الخاصة بالعلوم الفيزيقية والفكر الاجتماعي، والتي تحاول أن تضع الظواهر تحت نظام من قوانين الطبيعة. فهذا الاختلاف موجود ويتفق عليه كل من لايبنتز وكانط، على الرغم من أن له عند كانط دورًا أكبر بكثير.

2 - لكن إذا كان كلاهما يتفق على هذا، فإنهما يختلفان في شأن آخر ذي أهمية جوهرية. فتفسير لايبنتز للتدبر من وجهة النظر العملية سيبدو كأنه أصل مذهب الإرادة (Doctrine of Willing) عند فولف، بقدر ما هو معارضة لمذهب كانط للإرادة الخالصة. وقد أفردنا مساحة لهذا التعارض عند كانط في المبحث الثالث من المحاضرة الأولى عنه [الفصل الثامن من هذا الكتاب]. ودعونا الآن ننظر في ما يقوله فولف في خطاب إلى لايبنتز في 4 أيار/مايو 1715[327]:

إن الإحساس بالكمال يثير لذة بعينها والإحساس بالنقص يثير ألمًا بعينه. والانفعالات التي بفضلها يميل العقل إلى أمر ما أو يعزف عنه هي في النهاية تعديلات للذة والألم؛ بهذه الطريقة أفسر أصل الالتزام الطبيعي. فبمجرد حضور الكمال الذي يميل إليه الفعل ويدل عليه، بمجرد حضوره في العقل، تنشأ اللذة، وهذا ما يجعلنا نتشبث أكثر بالفعل الذي ينبغي أن نتفكر فيه. ومن ثم، بمجرد ملاحظة الملابسات التي تفيض بالخير علينا أو على غيرنا، تتعدل اللذة وتتحول إلى انفعال أو عاطفة يميل العقل بفضلها أخيرًا إلى الشهوة [...] ومن خلال هذا النزوع الوليد نحو الالتزام، أستنتج جميع الأخلاق العملية [...] ومن هنا أيضًا تأتي القاعدة العامة أو قانون الطبيعة القائل بأن أفعالنا يجب أن توجه نحو الكمال الأعلى في أنفسنا وفي الآخرين.

نظرًا إلى أننا سنستغرق وقتًا طويلًا في توضيح هذه النقطة توضيحًا مقنعًا، أقترح أن نجمع بيانات من هذا النوع مع تفسير لايبنتز للتدبر المسبب في موازنة الاعتبارات المتنافسة، وذلك ضمن محاولتنا تحديد الخير الأعظم الظاهر، سنرى وقتئذ مذهبًا من النوع الذي يستهدف كانط رفضه وإحلال فكرة إرادة خالصة بدلًا منه تعتمد على عقل عملي محض بمفرده.

---

(290) يُنظر:

R. M. Adams, «Leibniz's Theory of Contingency,» in: M. Hooker, Leibniz: Critical and Interpretative Essays (University of Minnesota Press, 1982), pp. 247f.

(291) يُنظر:

Ibid., pp. 266-272.

(292) H. T. Mason (ed. and trans.), The Leibniz-Arnaul Correspondence (Manchester: Manchester University Press, 1967), p. 43.

(293) سأتخطى تفسير لايبنتز لهذا الجزء، ويمكن الاطلاع على تصويره التوضيحي لها في: G. W. Leibniz, Philosophical Essays, Ed. by Roger Ariew and Daniel Garber (Indianapolis: Hackett, 1989), Discourse, §§17-22, and in the New System.

(294) Leibniz, Discourse, §§10, 30.

(295) يمكن العثور على حجة لايبنتز ضد ديكارت في ورقتين ضمن

Journal des Savans (1691), and (1693),

وفي خطاب إلى الأب بوفيه (Father Bouvet)، في:

Philip R. Weiner (ed.), Leibniz Selections (New York: Scribners, 1951), pp. 100-105, يُنظر أيضًا:

Leibniz, Philosophical, pp. 245-256

(296) Weiner, (ed.), p. 142.

(297) Ibid.

(298) Ibid., p. 143.

(299) Ibid., pp. 144 f.

(300) Ibid., p. 145.

(301) Leibniz, Discourse, §30: 1.

(302) Leibniz, «Necessary and Contingent Truths,» §7.

(303) Leibniz, Discourse, §§10, 30.

(304) Ibid., §16.

(305) Ibid.

(306) Weiner (ed.), pp. 108-109.

(307) Ibid., p. 110.

(308) لنسم هذا مبدأ سلسلة فورييه (Fourier) للأرواح الحرة [يستخدم تحليل فورييه سلسلة معينة لامحدودة لإيجاد وظائف تقارب البيانات الدورية. (المحررة)].

(309) في الرياضيات هي طريقة تتيح كتابة أي دالة رياضية في شكل متسلسلة أو مجموع من دوال الجيب وجيب التمام مضروب بمعامل معين، ويعزى اسمها إلى العالم الفرنسي جوزف فورييه تقديرًا لأعماله الفذة في

المتسلسلات المثلثية. (المترجم) (310) لم تستقر الترجمة على مصطلح عربي مقابل لمصطلح compatibilism: بعضهم أطلق عليه الانسجامية، وآخرون تواؤمية، ونرى أن توافقية أقرب إلى المعنى. ويتعلق الأمر بمسألة الإرادة الحرة، وتسمى أيضًا معضلة التقرير، والتوافقية هي الاعتقاد بأن الإرادة الحرة والحتمية أفكار متوافق بعضها مع بعض، وأن من الممكن الاعتقاد في الاثنين من دون أن نكون غير متسقين منطقيًا، ويعتقد التوافقي أن الحرية يمكن أن تكون حاضرة أو غائبة لأسباب لا تتعلق البتة بالميتافيزيقا. أما اللاتوافقيون (incompatibilist) فهم معنيون بنوع ما من الإرادة الحرة الميتافيزيقية. (المترجم) (311) Mason, (ed. and trans.), pp. 80 ff.

(312) G. W. Leibniz, «Theodicy,» Objection VIII, §1.

(313) G. W. Leibniz, New Essays, book 2, chap. 21, §31.

(314) G. Grua (ed.) and G. W. Leibniz, Textes inédits d’après les manuscits de la bibliothèque provincial de Hanovre (Paris, 1948), p. 479.

(315) G. W. Leibniz, «Vindication,» §§24-27.

(316) New Essays, book 2, chap. 2, §39.

(317) Leibniz, Discourse, §13.

(318) G. W. Leibniz, «Letter to Coste, 1707,» in: Philosophical Essays, p. 194.

(319) Ibid., p. 195.

(320) Leibniz, New Essays, book 2, chap. 21.

(321) Ibid.

(322) يقول هنا: «إن الأسباب أو الانطباعات الأقوى التي يقدمها الفهم إلى الإرادة لا تمنع فعل الإرادة من أن يكون عرضيًا، ولا تضفي عليه (إذا جاز القول) ضرورة مطلقة أو ميتافيزيقية. وبهذا المعنى أقول دائمًا إن الفهم يمكن أن يحدد الإرادة، وفقًا للمدركات والأسباب السائدة، وبأسلوب الإمالة من دون استوجاب، على الرغم من أنها يقينية ومعصومة من الخطأ».

(323) §40 يقارن: §47; Leibniz, Discourse, §30 [Ariew and Garber, p. 61], and «letter to Coste,» in: Ariew and Garber, p. 195.

(324) David Hume, Treatise of Human Nature, Ed. by P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1978), p. 418.

(325) أشارت المحررة من قبل إلى أن رولز ألقى المحاضرتين عن لايبنتز في منتصف محاضراته عن كانط، يُراجع بداية الفصل السابق. (المترجم) (326) Leibniz, Discourse, §30.

(327) Leibniz, Philosophical Essays, p. 232.

# القسم الثالث
# كانط

# الفصل الثامن
# المحاضرة الأولى عن كانط
# من كتاب «أسس ميتافيزيقا الأخلاق»: التمهيد والقسم الأول

## 1§ - تعليقات افتتاحية

1 - لن أتحدث كثيرًا عن حياة كانط التي تمثل تناقضًا صارخًا مع حياة هيوم. فبينما كان الأخير مبكر النضوج، ما جعله يتصور كتاب رسالة في الطبيعة البشرية وهو لا يزال في مراهقته، وينجزه قبل أن يبلغ الثلاثين، فإن أعمال كانط الرئيسة المتمثلة بـ الثلاثية النقدية [(328)] الصادرة في سبعينيات القرن الثامن عشر، لم تنضج إلا على مهل. وكانط المولود في نيسان/أبريل 1724 وافته المنية في شباط/فبراير 1804، أي قبيل عيد ميلاده الثمانين بشهور عدة. وكان وقتَ نشر الطبعة الأولى من كتاب نقد العقل المحض (*Critique of Pure Reason*) في عام 1781 في السابعة والخمسين من عمره، وذلك بعد أن مر عليه عقد السبعينيات من ذلك القرن من دون أن يكتب سوى القليل. وهو الوقت الذي بدأ يشعر فيه بأن المتبقي من العمر ليس بكثير. أما كتاب نقد العقل العملي (*Critique of Practical Reason*) فقد ظهر في عام 1788، في حين نشر كتاب نقد ملكة الحكم (*Critique of Judgment*) في عام 1790، علمًا بأن الطبعة الثانية من النقد الأول صدرت في عام 1787. لم يكن هذا كل شيء في تلك الأعوام، فقد صدر كتاب مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة (*Prolegomena to Any Future Metaphysics*) في عام 1783، وكتاب أسس ميتافيزيقا الأخلاق (*Groundwork of the Metaphysics of Morals*) في عام 1785، وكتاب الأسس الميتافيزيقية للعلم الطبيعي (*Metaphysical Foundations of Natural Science*) في عام 1786. وفضلًا عن هذه الأعمال كلها، توجد مقالات عدة تعكس فلسفته السياسية، أهمها «Idea for a Universal History» (فكرة التاريخ الشامل) ومقالة أخرى بعنوان «What is Enlightenment» (ما التنوير)، وكلتاهما نُشر في عام 1784، ومقالة «ما الاتجاه في التفكير» (What Is Orientation in Thinking) في عام 1786، وذلك من بين مقالات أخرى. وعندما ظهر كتابه نقد ملكة الحكم، كان كانط في السادسة والستين من عمره ولا يزال ماضيًا بقوة. كان لا يزال أمامه أن يُخرِج إلى النور كتابه الدين في حدود مجرد العقل (*Religion within the Limits of Reason Alone*) في عام 1793، وكتاب ميتافيزيقا الأخلاق (*Metaphysics of Morals*) في عام 1797، ومقالتين مهمتين في الفلسفة السياسية: «On the Common

(في «Saying: That may be true in theory, but it does not apply in practice
القول الشائع: قد يصدق ذلك نظريًّا ولكن لا ينطبق عمليًّا) والأخرى «نحو السلام الدائم» (Perpetual Peace)، ونُشرت كلتاهما في عام 1795. وفي عام 1798، صدر آخِر عمل له، وهو تنافس القدرات (*The Contest of the Faculties*)، وكان وقتَذاك في الرابعة والسبعين.
التناقض الآخر مع هيوم هو أن الأخير كان من أراضي السهول الاسكتلندية، أي إنه لم يواجه صعوبة في إعالة نفسه، وكان يقيم معظم حياته في بيت العائلة في ناين ولز (Ninewells)، وأصبح في النهاية ثريًّا من عائد كتاباته وميراثه الذي كان يدر عليه ما يصل إلى ألف جنيه استرليني سنويًّا، وهو مبلغ كبير في تلك الأيام. أما كانط فكان صبيًّا فقيرًا. فقد كان أبوه صانع أطقم خيول، وعاشت أسرته في مناطق الطبقة العاملة في كونيغسبرغ [(329)] (Konigsberg). التحق في سن الثامنة بمدرسة تنتمي إلى الحركة التقوية (Pietist)، وهي مدرسة فريدريتسيانوم (Fridericianum) التي نشأ على كراهيته لها، وظل طوال حياته معتبرًا السنوات التي قضاها في تلك المدرسة سنوات سجن. وعندما التحق بالجامعة في عام 1740، كان عليه أن يكافح لكسب عيشه، وكان وقتذاك في السادسة عشرة من عمره، وتركها في عام 1746 ليصبح مدرسًا خصوصيًّا (Hauslehrer) لدى إحدى الأسر الموسرة قرابة عشر سنوات أمضاها بالقرب من مدينة كونيغسبرغ. وعند عودته إلى الجامعة في خريف عام 1755 بدأ العمل محاضرًا، وكان يحاضر عشرين ساعة أو أكثر أسبوعيًّا ليتمكن من تغطية نفقاته، وهو ما يبدو لنا أمرًا مستحيلًا، وذلك في أنواع الموضوعات كافة: منطق، ميتافيزيقا وأخلاق، نظرية القانون، جغرافيا، أنثروبولوجيا، وغيرها كثير. ولم يصل إلى وضع مريح ماليًّا إلا عندما شغل أعلى رتبة جامعية كأستاذ رئيس (professor ordinarius) في عام 1770.
2 - على الرغم من جميع الاختلافات بينهما، يظل من بين الأشياء اللافتة حول كانط احترامه العميق وولعه بـهيوم. وأقول لافتة لغموض مصدر هذا الموقف. فالغالب أن كانط لم يكن يقرأ الإنكليزية. وكان سولزر (J. G. Sulzer) قد ترجم كتاب هيوم مقالة في الفهم البشري في عام 1755 إلى الألمانية، والأرجح أن كانط قرأ هيوم عبر تلك الترجمة. كما أنه امتلك نسخًا من بعض مقالات هيوم (ترجمت في عام 1759) وشملت: «في الانفعالات» (On the Passions)، و«في المأساة» (On Tragedy)، وأيضًا «أسس الذوق» [(330)] (Foundations of Taste) إلى جانب مقالته «التاريخ الطبيعي للدين». ويظن بعضهم أن كانط لم يكن على وعي بعمق نقد هيوم لمفهوم السببية/العلية (causality) إلى أن تمت ترجمة عمل بيتي (James Beattie): مقالة في الطبيعة وثبات الحقيقة (*Essay on the Nature and Immutability of Truth*) إلى اللغة الألمانية في عام 1772. فقد تضمن هذا العمل اقتباسات من مقاطع في كتاب رسالة في الطبيعة البشرية تفوق في راديكاليتها كل ما ورد في كتاب مقالة في الفهم البشري [(331)]. ويخمن بعضهم

أن كانط قرأ المبحث السابع من القسم الرابع من الكتاب الأول من الرسالة كما ترجمها صديقه هامان (Johann George Hamann) قبل عام 1768، ويقولون إنها كانت كفيلة بأن يفهم كانط وجهة نظر هيوم في نقده العِلِّية [(332)]. ومن ثم فمن الجائز أن تكون هذه الترجمات والمطالعات من الطرائق التي جعلت كانط يستيقظ من حالة «السبات العقائدي» (dogmatic slumbers) المزعومة [(333)]. وفي أي حال، كان كانط شديد التيقظ وفق المقاييس الطبيعية.

أيًّا كان مسار معرفة كانط بهيوم في ما يتعلق بالعِلِّية، فهذا وحده لا يفسر، كما أظن، الخطاب الاستثنائي الذي كتبه كانط إلى هردر (Johann Gottfried Herder) في عام 1768[(334)] ويقول فيه: في التفتح المبكر لمواهبك [هردر] أنتظرُ وببالغ السرور الوقت الذي ستكتسب فيه روحك الخصبة، وبعد تحررها من اندفاع الشعور الفتي، ذلك النقاء الهادئ والمفعم في الوقت نفسه بالمشاعر، والحياة التأملية للفيلسوف، على عكس ما يحلم به المتصوفة. فمن واقع ما أعرفه عنك أتطلع بثقة إلى مجيء هذا العهد من عبقريتك، إلى جميع حالات عقلك الأكثر فائدة لصاحبه وللعالم، عهد يحتل فيه مونتين المكانة الأدنى، ويتبوأ فيه هيوم وفق ما أعرفه حتى الآن المكانة الأعلى [(335)].

إنه لخطاب استثنائي، ليس فقط لأن كانط يكتبه إلى هردر (الذي كان وقتذاك شابًّا مقربًا إليه كطالب)، بل أيضًا لأنه يقول هذا عن هيوم، وهو على الرغم من صحته، يظل مثيرًا للسؤال: كيف تسنى لكانط أن يكوِّن مثل هذا التقدير العميق؟ وكيف تكهن كانط بشخصية هيوم ووعيه الذي ينطق بهما ما سميته مذهبه في الإيمان بالطبيعة، أي ما يعكسه قبول كانط وبسعادة لتركيبة «الهادئ والمفعم في الوقت نفسه بالمشاعر»؟ احترامه وولعه بهيوم يعد بلا شك سمة رائعة لكليهما [(336)].

## §2 - بعض النقاط حول التمهيد: الفقرات 11-13

1 - نبدأ اليوم دراستنا لأول ثلاث موضوعات سينقسم إليها عرضنا لفلسفة الأخلاق عند كانط، وهي: القانون الأخلاقي، والحقيقة العقلية، والإيمان العملي. ونبدأ بكتاب الأسس (سأتبع منذ الآن الإشارة إلى الكتاب بكلمة واحدة كما يفعل هربرت بيتون (H. J. Paton))، لأن هذا الكتاب على الرغم من إخفاقه في تقديم رؤية ملائمة لفلسفة الأخلاق عند كانط ككل، فإنه يمنحنا تفسيرًا تحليليًّا للقانون الأخلاقي كاملًا إلى حد بعيد. وهذا ما يفعله عبر توضيح مفهوم الأخلاق التي يراها كانط متضمنة في أحكامنا المنطلقة من الحس العام في ما يتعلق بالقيمة الأخلاقية للأفعال وللشخصية التي تعبر عنها تلك الأحكام.

يخبرنا كانط في الفقرة 13 من التمهيد من كتاب الأسس [(337)] أن الهدف الوحيد من هذا الكتاب هو «تلمس وتأسيس المبدأ الأسمى للأخلاق». ويشير في ملاحظاته أن هذا التحقيق «يشكل كُلًّا قائمًا بذاته وعلينا فصله عن أي تحقيق آخر». وبخلاف هيوم، يرى كانط أن البحث عن هذا المبدأ لا يسير كجزء من

علم أكبر للطبيعة البشرية، بل يبدأ بداية تحليلية بتوضيح المبدأ (المبادئ) الأساسية المُتضَمَّنة في أحكامنا على القيمة الأخلاقية المنطلقة من الحس العام أو السليقة.

المعنى الآخر لكون هذا البحث منفصلًا وقائمًا بذاته هو أن تلمُّس وتأسيس المبدأ الأسمى للأخلاق يشكل تمهيدًا لنقد العقل العملي المحض، الذي ذكر كانط أنه يأمل في الكتابة عنه ضمن عمل مستقبلي، وهو ما حاول عمله على نطاق مصغر في ما يتعلق بالواقعية الموضوعية للقانون الأخلاقي في القسم الثالث من كتاب الأسس.

2 - وردت في المبحث الثاني من التمهيد نقاط عدة ذات أهمية عظيمة لرؤية كانط، على الرغم من أن دلالتها الكاملة لن تكون واضحة إلا بعد ذلك بوقت طويل.

(أ) من تلك النقاط المهمة قوله: إننا لا نستطيع إتمام نقد للعقل العملي (المحض) ما لم نكن قادرين على إظهار وحدة العقل العملي والنظري في مبدأ واحد مشترك. فهو يعتقد أنه «لا يمكن في نهاية الأمر أن يكون هناك سوى عقل واحد فحسب» [(338)]. وأظن هنا أن ثمة موضوعات/ثيمات أربع مرتبط بعضها ببعض في ما يتعلق بالعقل في فلسفة الأخلاق عند كانط. ويمكننا تسميتها على النحو الآتي: (1) تفوق العقل

(2) وحدة العقل

(3) المساواة بين العقل وصدارة العقل العملي في التشكيل الكلي للعقل [(339)]

(4) الفلسفة كدفاع، تشمل دفاعًا عن حرية العقل، النظري والعملي على حد سواء

لن أحاول هنا حتى التلميح إلى ما تعنيه هذه الموضوعات، نظرًا إلى صعوبتها وما تتطلبه من أسس معقولة لتناولها. لكننا سنحاول فهمها آملين في النهاية أن يتضح لنا معناها وما بينها من ارتباط. كان كانط يقول: إن وضع قانون أخلاقي بوصفه المبدأ الأسمى للأخلاق يعد تهميدًا لكل شيء آخر. وهذا هو سبب تنحيتنا كثيرًا من الأسئلة عن كيفية تفسير الأمر المطلق (categorical imperative) والعلاقات في ما بين تشكيلاته الثلاثة. ولا أعتقد حال فهمنا العناصر الرئيسة الأساسية فهمًا سليمًا، أن تلك الأسئلة ستشكل اختلافًا دالًّا. وسوف أشير مع مرور الوقت إلى ما هو بالفعل أساسي ولماذا.

(ب) النقطة المهمة الثانية: يقول كانط [(340)] إن نقدًا للعقل العملي المحض يكون أقل إلحاحًا في حالة العقل العملي منه في حالة العقل النظري. وهو يحاجج في النقد الأول بأن العقل النظري يميل إلى تجاوز حدوده الملائمة ومن ثم السقوط في نوع من الفراغ المتكلف، وهذا ما ظهر لحسن الحظ في التناقضات [(341)] (antinomies). ولو لم تكن تلك التناقضات، لكنا حسبنا أنفسنا نتحدث بالمنطق: هنا نلتقي كانط المناهض للميتافيزيقا. في المقابل، نجد العقل العام

في أمور الأخلاق «يصل بسهولة إلى درجة رفيعة من الدقة والإحكام حتى في الذكاء الأكثر عادية» [(342)]. وهذا ما يرتبط بالنقطة التالية.

(ج) يقول كانط [(343)] إنه يخطط لكتابة نقد للعقل المحض، لكن عندما يرى هذا العمل النور، نجده صادرًا بعنوان: نقد العقل العملي. فماذا حدث لصفة «محض»؟ سنأتي إلى التفسير الكامل لهذه النقطة عند مناقشة الحقيقة العقلية، غير أن فكرة كانط هنا هي أنه بينما يميل العقل النظري المحض إلى تجاوز حدوده الملائمة، يكون العقل العملي عقلًا عمليًّا إمبيريقيًّا (وليس محضًا)، مدفوعًا بميولنا ورغباتنا الطبيعية، يميل إلى تجاوز مجاله الملائم، ولا سيما عندما يكون القانون الأخلاقي وأساسه في شخصنا غير واضح لنا. ويصر كانط على نقاء القانون الأخلاقي، أي على حقيقة أنه مبدأ قبلي ينشأ في عقلنا الحر. ويعتقد أن وعينا الكامل بنقاء القانون وأصله في شخصنا كأحرار ومستقلين هو أضمن حماية ضد انتهاكنا القانون الأخلاقي [(344)].

3 - تتعلق الملاحظات السابقة بما يقوله كانط في كتاب الأسس، تحديدًا في الفقرات 20-22 من الفصل الأول [403-405]. فهو في الفقرة 22 من الفصل الأول [405]، يناقش الحاجة إلى وجود فلسفة أخلاقية. لكن ليس بهدف أن تعلمنا واجباتنا والتزاماتنا وتخبرنا ما هي، فنحن نعرفها بالفعل. فنراه يكتب في الفقرة 20 من الفصل الأول [403]: لا يمكن أن نلاحظ الميزة العظيمة لقوة ملكة الحكم العملي على قوة نظيرها النظري في عقول عامة الناس من دون أن يتملكنا الإعجاب. ففي الأحكام النظرية، عندما ينطلق أحد عقول العامة من قوانين الخبرة ومدركات الحس فإنه يقع في حالة اللبس والغموض والتناقض الذاتي [...] لكن، على الجانب العملي، [...] تبدأ قوة ملكة الحكم أولًا في إظهار ميزاتها [...] عندما يستبعد العقل العادي كافة الدوافع الحسية من قوانينه العملية [...] يصبح العقل العادي حادًّا [...] والأهم في هذا السياق أنه من الممكن [...] أن يحدوه الأمل في إصابة الهدف مثله مثل أي [...] فيلسوف، ذلك أنه من الممكن أن لا تكون المبادئ التي يملكها مختلفة عن تلك التي يملكها العقل العادي، لكنه ببساطة ربما يشوش حكمه بكتلة من [...] الاعتبارات غير ذات الصلة.

اقتبست هذا المقطع (حاذفًا بعض العبارات هنا وهناك) لأبين أن كانط لا يقصد تعليمنا ما هو صواب وما هو خطأ (كان ليظن ذلك غطرسة)، بل توعيتنا بأن القانون الأخلاقي متجذر في عقلنا الحر. وهو يعتقد أن الوعي الكامل بهذا القانون يثير لدينا رغبة في التصرف على أساسه [(345)]. وهذه الرغبة هي رغبة قائمة على تصور [(346)] أنها رغبة، تنتمي إلينا كأشخاص عاقلين للتصرف من خلال مثال يمكن التعبير عنه في ضوء تصور عن أنفسنا كأشخاص مستقلين بفضل عقلنا الحر، النظري والعملي على حد سواء. ويسعى كانط في فلسفته الأخلاقية إلى المعرفة الذاتية: ليست معرفة الصواب والخطأ - التي نمتلكها

بالفعل - بل معرفة ما نرغب فيه كأشخاص نتمتع بقوى العقل الحر النظري والعملي.

4 - ينبغي أن أضيف من هذه الجهة، أن كانط ربما كان ساعيًا أيضًا، وكجزء من خلفيته التقوية (Pietist)، إلى تحقيق صورة للتفكر الأخلاقي (moral reflection) الذي يمكن استخدامه استخدامًا معقولًا لفحص نقاء دوافعنا. فنحن عمومًا نعرف ما هو صواب وما هو خطأ، لكننا في الأغلب ولأسباب سلبية نقع في غواية التصرف بطرائق قد لا نكون على وعي بها. وربما تكون أحد استخدامات الأمر المطلق - وفق فهم كانط - هو التعبير عن صورة معقولة من التفكر قد تساعدنا في التحصن ضد هذا التصرف من طريق التأكد من مشروعية الحد الأقصى لتصرفنا في إطار ما يسمح به العقل العملي [(347)]. وأقول صورة معقولة من التفكر لأن من الأشياء التي وجدها كانط مسيئة في مذهب التقوية وتعرض لها في المدرسة هو الهوس بنقاء الدوافع وما قد ينشأ عنه من اختبار ذاتي قهري. في المقابل، يوضح الأمر المطلق أنموذجًا من التفكر يمكننا من التنظيم والاعتدال في تمحيص دوافعنا بطريقة معقولة.

لا أرى كانط مهتمًّا على الإطلاق بالشك الأخلاقي. فهذا ببساطة ليس مشكلة عنده، مهما كان قدر المتاعب التي قد يسببه لنا. فقد تقدم رؤيته طريقة للتعامل مع هذه المسألة، لكن تلك قضية أخرى. فهو يتعامل دائمًا على أن جميع الأشخاص (باستثناء المعاقين ذهنيًّا والمجانين) يقرّون بالمبدأ الأسمى للعقل العملي بوصفه صاحب سلطة على إرادتهم، مسلمًا بهذا كجزء من الحقيقة العقلية [(348)].

## 3§ - فكرة إرادة نقية

1 - نتحول الآن إلى الفقرة العاشرة من التمهيد [390]، وترجع أهميتها إلى احتوائها توضيح كانط نياته في كتاب الأسس عبر تمييزه بين مذهبه في إرادة خالصة، بحسب وصفه، وبين تفسير كريستيان فولف للإرادة من مثل هذا النوع. فيقارن كانط تفسير فولف للإرادة على هذا النحو بالمنطق (الصوري) العام، بينما يقارن تفسيره هو للإرادة النقية بالمنطق الترانسندنتالي/المفارق (transcendental logic) [(349)]. فما الذي نخرج به من هذا كله؟

نظرًا إلى غموض التفسير الذي قدمه كانط، سأجرب نوعًا من التخمين. فعلى غرار دراسة المنطق العام للمبادئ الصورية الخاصة بفكر واستدلال سليم، بغض النظر عن مضمونه وموضوعاته، كذلك يأتي تفسير فولف للإرادة معنيًّا بدراسة المبادئ السيكولوجية التي تنطبق على جميع الرغبات بغض النظر عن موضوعاتها وغاياتها. فالرغبات هنا تعامل على أنها رغبات منسجمة، مهما كان مصدرها داخل شخصيتنا. وفي هذا الصدد، يشبه هذا التفسير المنطق العام في تنحيته مضمون الفكر وأصله جانبًا في خضم التشديد على سلامة الاستدلال. وتفسير الإرادة على هذا النحو، إذا صدق تخميني، يشير إلى رؤية

عن شخصيتنا ترى الرغبات في منزلة قوى نفسية تضغط من أجل الإنجاز والرضى نسبة وتناسبًا مع قوتها وإلحاحها. ومن ثم يكون التوازن بين هذه القوى النفسية هو المحدِد لما نفعله. فالشخص ذو الإرادة القوية (شخص بتوقد ذهن هيوم) هو شخص تكون تدبراته محكومة دائمًا بالرغبات القوية نفسها.

في المقابل، يشبه تفسير كانط للإرادة المحض المنطق الترانسندنتالي الذي يدرس الشروط المعرفية كلها التي تجعل من المعرفة التركيبية القبلية للأشياء أمرًا ممكنًا. ونحن نجد مثل هذه المعرفة في الميكانيكا وفي المبادئ الأولى للفيزياء، ولا بد من تفسيرها. بالمثل، يعتقد كانط في وجود العقل العملي المحض وأنه يكفي في حد ذاته لتحديد الإرادة بمعزل عن ميولنا ورغباتنا الطبيعية. هذه الحقيقة أيضًا لا بد من استجلائها. وهو ما نحتاج في تحقيقه إلى تفسير لإرادة خالصة، وليس تفسيرًا للإرادة على عمومها؛ فمثلما تكون المعرفة التركيبية القبلية، معرفة من نوع خاص تتطلب منطقًا ترانسندنتاليًّا لوضع مبادئها، كذلك تكون الإرادة الخالصة نوعًا خاصًّا من الإرادة تتطلب ما يخصها من بحث وتحقيق كي تكون مفهومة.

الفرق بين العقلين النظري والعملي، باختصار، أن العقل النظري يتعامل مع معرفة بأشياء معطاة، ومن ثم يضع المنطق الترانسندنتالي المبادئ التي يجعل من المعرفة التركيبية القبلية بتلك الأشياء أمرًا ممكنًا، بينما يهتم العقل العملي بكيف يمكننا تحقيق أشياء وفقًا لفكرة ما (أو تصور) عن هذه الأشياء [(350)]. ومبادئ الإرادة الخالصة التي يريد كانط اختبارها هي مبادئ العقل الكوني التي يمكنها، في رأيه، أن تحدد إرادتنا بفاعلية وبمعزل عن الميول والغرائز الطبيعية، وتوجهها إلى موضوعها القبْلي، ألا وهو الخير الأسمى [(351)]. وكما يقدمه كانط، يُعتبر فولف، وسواه بالطبع، غير واعين بدلالة الإرادة الخالصة، كفكرة أساسية في نظر كانط. لهذا السبب، يرى كانط نفسه سابرًا «أرضًا جديدة تمامًا» [(352)].

2 - ربما بمقدورنا أن نضع رؤية فولف (كما يراها كانط) على النحو الآتي: باستدعاء الفروق بين الرغبات القائمة على موضوع وتلك القائمة على مبدأ (والقائمة على تصور) كما عرضناها في المبحث الخامس (5§) من الفصل الثاني عن هيوم. ثم فكرنا في جميع الرغبات التي تؤثر فينا، وتلك التي تتنازع داخل شخصنا، بوصفها رغبات قائمة على موضوع تولدها داخلنا - مثلها مثل الميول والدوافع عند كانط - جميع الأشياء، بداية من رغباتنا وحاجاتنا الجسدية ووصولًا إلى العمليات الاجتماعية من تعلم وتربية. تلك العمليات الاجتماعية تكون محكومة - فرضًا - بقوانين التداعي عند هيوم، ومبادئ العرف والسهولة، ومبدأ الانفعالات المهيمنة، وما شابه. هنا، يأتي تفكير فولف في تلك الرغبات كلها في ضوء قوتها فحسب، من دون أن يكون لديه تصور عن العقل العملي،

مثله في ذلك مثل هيوم. وبافتراض أن الفعل الواقع يتكرر كثيرًا، وإن كان غير دائم، فإن هذا الفعل هو الفعل المبشر بالتوازن الأعظم للإشباع الشامل.
يعني هذا عند كانط أن الشخص لا يمتلك إرادة خالصة، لأن إرادة كهذه هي قوة انتقائية توجهها مبادئ العقل العملي، أي هي قوة انتقاء الرغبة القائمة على موضوع التي سنتصرف من دافعها، وذلك من بين رغبات كثيرة (في الأغلب متنافسة)، أو ربما نرفضها جميعًا رفضًا تامًّا في تحركنا بناء على رغبات قائمة على مبدأ أو تصور. ويشير كانط في كتابه الدين [353] إلى ما قاله عضو مجلس العموم الإنكليزي في حرارة النقاش: «لكل رجل سعره» [354]. فعلى الرغم من اعتقادنا أن ثمة أشياء يجب ألّا نفعلها أبدًا - ألّا تخون أسرتك وأصدقاءك، أو بلدك، أو كنيستك على سبيل المثال - يزعم المتحدث أنه في حال كان السعر مناسبًا، فإننا جميعًا يمكن أن نشترى. ومن شأن عالم نفس متبنٍ مذهب فولف أن يفسر هذا (إذا كان صحيحًا) بقوله شيئًا من قبيل: إن الرغبات بوصفها قوًى نفسية تتساوى، ولا تختلف سوى في قوتها وما تَعِد به من إشباع ينبغي لهدفها أن يبلغه. لذا فإن كل رغبة أو تركيبة من الرغبات، حتى في حالة اعتيادها تقرير الأمر عبر تدبر توجيهي، لا بد من أن يكون أمامها رغبة أقوى، أو تركيبة من الرغبات التي يمكنها أن تعادلها أو توازنها. فلتعثر على هذه الرغبة أو التركيبة المعادلة وتعرف السعر.
3 - كان لدى كانط، كما سنتابع، تصور مختلف عن الأشخاص كعاقلين وعقلانيين يمتلكون إرادة انتقائية؛ فهو يريد دراسة مبادئ إرادة خالصة والوقوف على كيفية تصرف أشخاص ذوي إرادة كاملة فعالة، والتأكد من بنية رغباتهم وهي محكومة بمبادئ العقل العملي. وأعتقد أن الأفضل في هذا السياق أن نعتبر كانط مقدمًا المبادئ التي يمكن أن يتصرف من خلالها فاعل عاقل وعقلاني مثالي، حتى ضد جميع الرغبات القائمة على موضوع، وكيف أن هذا ضروري لاحترام متطلبات القانون الأخلاقي [355]. فاعل مثالي (الإنسان) كهذا، وعلى الرغم من تأثره بالميول والحاجات الطبيعية، بحكم انتمائنا إلى العالم الطبيعي، لا يتبع البتة تلك الميول والحاجات عندما يكون في ذلك انتهاك لمبادئ الإرادة الخالصة.
لا ينكر كانط هنا، كما ذكرت، أن لجميع رغباتنا قوة سيكولوجية. لكنه يصر على التمييز بين قوة الرغبات القائمة على تصور وتلك القائمة على مبدأٍ، وبين الأولوية التنظيمية - التي كان لجوزف بتلر أن يسميها السلطة - تلك التي تمتلكها المبادئ المعادلة عند الفاعلين المثاليين. فالشيء الذي يميز هؤلاء الفاعلين هو أن القوة السيكولوجية للرغبات القائمة على تصور، وتلك القائمة على مبدأ توازي تمامًا عندهم الأولوية التنظيمية للمبادئ المعادلة الخاصة بالعقل العملي. فنحن كأشخاص عاقلين مثاليين لدينا المقدرة على الإلمام برغباتنا القائمة على موضوع وتقييمها. وهذا ما يمنحنا قوة انتقائية لتحديد الرغبة التي سنتصرف من خلالها، إنِ وجِدت. وسوف ننظر في المحاضرة

التالية في كيفية حدوث هذا الانتقاء؛ أي بأن نُدمج رغبتنا بالقاعدة السلوكية العامة (maxim) التي يفترض أن نتصرف من خلالها [(356)]، ثم نتحقق مما إذا كانت هذه القاعدة السلوكية المباحة أخلاقيًّا باستخدام إجراء الأمر المطلق (CI-procedure)، كما سأسميه.

هذا التصور عن أنفسنا بوصفنا فاعلين عاقلين بإرادات انتقائية يقابل وبحدة تصور فولف. فشكوى كانط من فولف هي أنه يتجاهل المبادئ الملائمة لإرادة خالصة ومن ثم فإن رؤيته لا تتيح المساحة لتصور عن الالتزام الأخلاقي متجذر في عقل عملي محض.

## §4 - الحجة الرئيسة في الفصل الأول من كتاب «الأسس»

1 - دعونا في ما يلي ننظر بإيجاز إلى الحجة الرئيسة في الفقرات 8-17 من الفصل الأول من كتاب الأسس [379-402] (علمًا بأن النقاط التي تسبقها علامة النجمة [*]، أي 1 و2 و10، تشير إلى الفروض الثلاثة عند كانط، ظاهرة بالترتيب الذي قدمها به).

*1 - الإرادة الصالحة (a good will) هي إرادة تأتي الأفعال المنطلقة منها منسجمة مع الواجب، لا من خلال النزوع أو الميل، بل من الواجب (من دافع الواجب) [(357)].

*2 - للأفعال التي تتم بدافع من الواجب فضيلة أخلاقية تنبع من مبدأ الفعل الإرادي (volition) الذي تحدث تلك الأفعال من خلاله، لا تنبع بدافع من الأغراض (الأهداف أو أحوال الأمور أو الغايات) التي يمكن الميل أن يحدثها والتي تدفع الفاعل مبدئيًّا إلى التفكير في القيام بالفعل [(358)].

3 - لا بد للإرادة من أن تتحرك دائمًا من خلال مبدأ ما من مبادئ الاختيار أو الفعل الإرادي [(359)].

4 - يوجد نوعان من مبادئ الفعل الإرادي: الصوري والمادي، وهما يستبعد ويستنفد بعضهما بعضًا [(360)].

5 - لا يوجد من مبادئ الفعل الإرادي ما يعد فعلًا من دافع الواجب. (وذلك بناءً على تعريف مبدأ الفعل الإرادي المادي وكذلك ما ورد في النقطة *2 أعلاه) 6 - الفعل الذي يتم بدافع من الواجب هو فعل يتم من أحد مبادئ الفعل الإرادي الصوري (من *2 إلى 5) 7 - لا يوجد سوى مبدأ صوري واحد للفعل الإرادي، وهو القانون الأخلاقي [(361)].

8 - الاحترام، تحديدًا، هو الاعتراف بمبدأ الفعل الإرادي كقانون لنا، وذلك لأنه يحدد إرادتنا مباشرة من دون الرجوع إلى ما هو مرغوب بفعل ميولنا [(362)].

9 - موضوع الاحترام هو القانون الأخلاقي [(363)].

*10 - الأفعال التي تتم بدافع من الواجب هي أفعال تتم (احترامًا) للقانون الأخلاقي [(364)] (من نقطة 6 إلى 9).

11 - الإرادة الصالحة هي الإرادة التي تكون الأفعال النابعة منها متفقة مع الواجب، لا من خلال الميول، بل من خلال احترام القانون الأخلاقي. (يراجع *1 و*10 أعلاه) 2 - لدينا تعليقات عدة: إن النقاط من ثلاثة إلى تسعة تسعى مجتمعة إلى ملء ما يبدو خطوات في استدلال كانط المستند إلى المقدمات المنطقية المميزة بعلامة [*]. مع ذلك، فإن جوانب كثيرة وبناءً على الترجمة المتوافرة لم تكن صحيحة تمامًا. فاستدلاله لا شك يمكن صوغه بطرائق أخرى.

فضلًا عن ذلك، فإن هدف الحجة التي تبدو سليمة هو إيجاد المبدأ الأسمى للأخلاق (القانون الأخلاقي). وهي تبدأ من المعرفة الأخلاقية الفطرية عند عامة الناس منتقلة إلى المعرفة الفلسفية عبر توضيح المبدأ الداعم والمؤسس الموجود في أحكامنا اليومية حيال القيمة الأخلاقية للأفعال. وأنا هنا لا أختبر الحجة، لأنني أرى صيغتها والغرض منها، إذا صح فهمي، واضحين إلى حد كبير. لكن يجب الإشارة إلى أن رؤى كانط في الفصلين الأول والثاني من الأسس، هي رؤى محض تحليلية، وهذا ما يظهره تطور مفهوم الأخلاق المقبول كونيًّا والمتمثل في أن استقلال الإرادة هو أساسها [(365)].

## §5 - القيمة المطلقة للإرادة الصالحة

1 - تقدم الفقرات 1-3 من الفصل الأول من كتاب الأسس [393-394] جزءًا أساسيًّا من المذهب الأخلاقي عند كانط: فكرة القيمة المطلقة للإرادة الصالحة وكون هذه القيمة موضع تقدير يتجاوز جميع المقارنات.

بداية: يفتتح كانط كتاب الأسس ببيان شهير: «من المستحيل تصور أي شيء في هذا العالم، أو حتى خارجه، يمكن اعتباره صالحًا من دون مسوغات، عدا الإرادة الصالحة».

ومصطلح «إرادة صالحة» (good will) ليس معرّفًا، بل يتركنا كانط نستنتج معناه من الفقرات الثلاث الأولى عبر رؤية الفرق بينه وبين الأشياء التي يقول إنها غير صالحة سوى بمسوغات.

من الملامح التي يميزها كانط في شخصنا عن الإرادة الصالحة (أو نظيرتها الخبيثة) ما يلي: (1) مواهب العقل: مثل الذكاء والفطنة وملكة الحكم

(2) صفات المزاج: مثل الشجاعة والعزم والثبات على الهدف، مع اعتبار أن صفات: اعتدال العواطف وضبط الذات والتفكير الرصين من بين الصفات المفيدة للإرادة الصالحة على نحو خاص

الواضح أن الإرادة الصالحة يمكن تمييزها أيضًا من تلك الأشياء المرغوب فيها بدافع من ميولنا، مثل: (1) عطايا الحظ: القوة، الشرف، الثروة، الصحة

(2) السعادة، بوصفها الرضى الكامل بحالتنا، وإشباع رغباتنا الطبيعية بطريقة عقلانية

من هنا يمكن مواهب العقل وصفات المزاج وعطايا الحظ أن تكون بالغة الضرر عندما لا تكون الإرادة التي تستخدمها إرادة صالحة. حتى الفضائل الثانوية، كما يمكننا تسميتها - الشجاعة وضبط النفس والعزم والتفكير الرصين - لا قيمة لها إلا بشرط أن تساعد الإرادة في تتبع غايات شاملة. أما الفضائل الأساسية، فهي تلك التي يشكل امتلاكها الآمن إرادة صالحة من أبرزها: الحكمة وحس العدالة والإحسان (العملي). والأشخاص الذين يمتلكون هذه الفضائل هم الفضلاء: تصرفات خاصة تصدر عن هذه الفضائل ذات قيمة أخلاقية [366]. ويرى كانط مواهب العقل وصفات المزاج هبات من الطبيعة، بينما الإرادة الصالحة ليست هبة. إنها شيء محقق بالإنجاز، تنتج من فعل تأسيس الشخصية، أحيانًا عبر نوع من الاهتداء (conversion) يدوم حال تعضيده بغرس الفضائل وطرائق التفكير والمشاعر الداعمة لتلك الفضائل [367].

2 - حتى السعادة نفسها لا تعد خَيِّرة من دون مسوغات؛ فازدهار شخص ما وسعادته من دون تتبع إرادة صالحة لا يمكن أن يمنح المتعة لمتفرج محايد (impartial spectator). ومن ثم يخلص كانط في الفقرة الافتتاحية بموضوعية مميزة إلى فكره الأخلاقي: تبدو الإرادة الصالحة الشرط اللازم حتى لتستحق أن تكون سعيدًا.

في نقد العقل المحض [368]، يميز كانط بين القانون العملي المشتق من دافع السعادة والقانون العملي المشتق من دافع تأهيل المرء نفسه لاستحقاق السعادة. النوع الأول يسميه كانط القانون العملي/البراغماتي (أو قاعدة حسن التدبير (rule of prudence))، أما الثاني فهو القانون الأخلاقي. ويفكر كانط في الفلسفة الأخلاقية، على غرار ما فعل الإغريق - في اعتقاده - لا كدراسة لكيفية تحقيق السعادة، بل كدراسة للكيفية التي علينا أن نتصرف بها لو قدر لنا أن نكون جديرين بالسعادة التي نحققها. وهو فكر يميز المذهب الأخلاقي عند كانط.

3 - يمضي كانط في الفقرة الثالثة من الفصل الأول [394] قائلًا إن الإرادة الصالحة لا تكون صالحة بحكم ما تحققه أو بحكم ملاءمتها لتحقيق غاية ما محددة تحديدًا مستقلًّا ومعلومة بالفعل. حتى لو كان أصحاب الإرادة الصالحة يفتقدون جميعًا القدرة على تنفيذ نياتهم (بسبب غياب الفرصة أو الهبة الطبيعية) تظل إرادتهم الصالحة براقة مثل جوهرة، بامتلاكهم كامل قيمتها في حد ذاتها.

يذكرنا هذا البيان بملاحظة هيوم: «تظل الفضيلة فضيلة ولو في أسمال» [369]. غير أن تفسير هيوم يختلف اختلافًا حادًّا عن تفسير كانط، فالأشخاص الفضلاء عند هيوم هم من يمتلكون صفات شخصية مقبولة مباشرة لأنفسهم ولرفاقهم. وتفسيره سبب بقاء الفضيلة فضيلة ولو في أسمال هو أن المخيلة أكثر سهولة في الإثارة مقارنة بالفهم، وحتى في حالة عدم وجود خير ناتج فعليًّا من الرجل الفاضل المسجون في البرج المحصن، فإننا نكون مدفوعين

في أحكامنا بالتعاطف مع أولئك الذين ربما قد انتفعوا من الخير الذي في مقدور شخصية هذا السجين أن تنتجه.
لا يمكن أن يتقبل كانط هذه الرؤية، لأنه يرفض فكرة الحكم على القيمة الأخلاقية لشخص بالإشارة إلى تصور للخير معلوم أو معطًى بشكل مستقل، مثل تصور هيوم لقبول الأشخاص وفائدتهم لأنفسهم ولغيرهم. يخبرنا كانط في الفقرات 1-3 من الفصل الأول من كتاب الأسس [393-394]، عن ماهية الإرادة الصالحة بطريقة صورية فحسب: نعرف أن الأشخاص من أصحاب الإرادة الصالحة يتمتعون بشخصية حازمة ومستقرة، ويتصرفون دائمًا من خلال مبادئ لعقل عملي (محض). ومن هذا نعرف أنهم يضبطون ويُقوِّمون استخدام ما أوتوا من عطايا الطبيعة والحظ وفق غايات أو أهداف كونية مثلما تتطلب تلك المبادئ. لكننا لا نعرف مضمون تلك المبادئ، وكذلك لا نعرف كيف سيتصرف أصحاب الإرادة الصالحة فعليًّا أو ما الواجبات التي يعترفون بها.
خلاصة القول إن الإرادة الصالحة دائمًا ما تكون صالحة في حد ذاتها، في جميع الظروف، بينما لا يمكن الحكم على أي شيء آخر بأنه صالح إلا في ظل شروط بعينها. والأمر هكذا سواء أكان الصالح المشروط صالحًا في حد ذاته أم صالحًا كوسيلة، أو كليهما. والسعادة أو الإشباع المنظِّم لرغباتنا الطبيعية تنظيمًا عقلانيًّا قد يكون صالحًا في حد ذاته (عندما تكون الغايات المرغوب فيها والمدركة مباحة). لكن حتى سعادتنا وتمتعنا بالرسم والموسيقى لا تعد خيرًا تمامًا إلا إذا كنا جديرين بها، أو لدينا إرادة صالحة.
4 - يقول كانط في الفصل الأول أيضًا [370] إن الإرادة الصالحة مقدرة بما يتجاوز أي مقارنة، فقيمتها تفوق كثيرًا إشباع ميولنا، بل الحقيقة أنها أعلى من الإشباع المنظم لميولنا (المباحة) كافة (أو السعادة). إذًا تتميز الإرادة الصالحة بسمتين خاصتين: السمة الأولى أنها الشيء الصالح دائمًا في حد ذاته من دون مسوغات، والسمة الثانية أن قيمتها تفوق بلا مقارنة قيمة جميع الأشياء الأخرى الصالحة في حد ذاتها هي أيضًا. هاتان السمتان تبرزان المكانة الخاصة للإرادة الصالحة التي يشير إليها كانط [371] في حديثه عن القيمة المطلقة لإرادة خالصة. كما أن السمة الثانية - وفق ترتيب تسلسلي/أولوية مفرداتية [372] (lexical priority) كما سأدعوها - تعني أن قيمة الإرادة الصالحة تفوق كل ما عداها من قيم، مهما كان قدر عظمة تلك القيم بمعاييرها الخاصة. فالادعاءات الأسمى للإرادة الصالحة تتجاوز ادعاءات القيم الأخرى حال تصارع بعضها مع بعض.
نحن هنا لا نعرف كيف نفهم هاتين السمتين، ولا طائل من التخمين في هذه المرحلة. ما نعرفه أن كانط لديه تصور صوري للإرادة الصالحة وتصور صوري للحق. وهو يبدأ بهذين التصورين الصوريين المستقلين. أما صلاح جميع الأشياء الأخرى - مواهب العقل وصفات المزاج، وعطايا الطبيعة والحظ، والسعادة - فهي مشروطة: يعتمد صلاحها على توافقها مع المقتضيات الجوهرية للأفعال

والقواعد المفروضة من هذين التصورين الصوريين. وهذا هو المعنى العام لأولوية الحق في مذهب كانط.
لكن لا يمكن معرفة ماهية تلك المقتضيات الجوهرية حتى نصل إلى الفصل الثاني من الأسس. فالتعامل مع ما يقوله كانط في الفصل الأول على حدة مضلل ولا يمكن فهمه إلا في ضوء ما يأتي لاحقًا.

## §6 - الغرض الخاص من العقل

1 - تعد الفقرات 5-7 من الفصل الأول [395-396] فقرات مهمة في الوقوف على تفسير كانط للإرادة الصالحة وصلتها بالعقل. وهو يعلم أن ما قاله في الفقرات 1-3 من الفصل الأول [393-394] عن القيمة المطلقة للإرادة الصالحة التي لا تقارن قد يبدو تشددًا، على الرغم من أنها تضاهي أحكامنا القائمة على الحس العام أو السليقة. ونراه، تهدئة لهذا الشعور، يفحص المسألة في ضوء فكرة أن الطبيعة لا تمنحنا قدرات، بما في ذلك العقل، ما لم تكن تلك القدرة هي الأفضل ملاءمةً لتحقيق غايتها.
فما الغرض إذًا من امتلاكنا العقل؟ ليس الغرض بالتأكيد تأمين سعادتنا، لأن الطبيعة يمكن أن تحقق هذا الهدف على نحو أفضل بمنحها إيانا الغرائز الملائمة.
الغرض، كما يظن كانط، الذي أعطتنا الطبيعة العقل بسببه، لا بد من أن يكون إنتاج إرادة صالحة. وامتلاكنا قدرة العقل وفهم مبادئه أمر ضروري إذا كان لنا أن نمتلك إرادة يمكن أن تستفيد من مبادئ العقل العملي. ومن ثم ففي عالم توزع الطبيعة فيه هباتها بطريقة هادفة، لا بد من أن يكون الغرض من امتلاكنا العقل هو إنتاج الإرادة الصالحة. وقد يعترض بعضهم بتأكيد احتمال وجود أغراض أخرى مرشحة، وهنا يرى كانط أن باستبعاده غرض تعضيد سعادتنا، يكون قد استبعد البديل الحي الوحيد.
2 - يوجد تمييز مهم ورد في الفقرة السابعة [396] بين الخير الأسمى والخير التام. الخير الأسمى هو الإرادة الصالحة، وهو شرط كل الخيرات الأخرى، حتى في طلبنا للسعادة. غير أن الإرادة الصالحة ليست هي الخير التام: فالأخير مصنف على أنه تمتع الإرادة الصالحة بسعادة ملائمة لها. لكن الطبيعة يمكن أن تحقق ذلك الغرض الأسمى حتى لو كان الغرض الثاني من تحقيق السعادة لا يفترض أن يكون ناجحًا، أو كما يقول كانط، أقل من صفر.
يضيف كانط أننا بتحقيق الغرض الأول من امتلاكنا إرادة صالحة، نكتسب نوعًا من الاطمئنان أو الرضى (Zufriedenheit/contentment): الرضى بإنجاز هدف حدده العقل وحده. ويجب عدم الخلط بين هذا الرضى ومتعة إشباع ميولنا وحاجاتنا. إنه بالأحرى ذلك الإشباع الذي نجده في التصرف بدافع من مبادئ العقل العملي التي نهتم بها كفاعلين عاقلين وعقلانيين اهتمامًا عمليًّا. ولتوضيح هذه الدافعية

وتسهيل إدراكها كاملًا، أعتقد أن أفضل فهم لها يكون في ضوء الرغبة القائمة على مبدأ. وهو ما سنعود إليه لاحقًا.

# 7§ - أدوار الإرادة الصالحة

1 - أخيرًا، سأعلق بإيجاز على دورين من أدوار الإرادة الصالحة في مذهب كانط.

الدور الأول هو القدرة على الإرادة الصالحة، كقدرة تستند إلى قوى العقل العملي والحساسية الأخلاقية، يراها كانط شرطًا لأن نكون أعضاءً في عالم من الغايات الممكنة. فقوى العقل العملي أساسية لإنسانيتنا كأشخاص عاقلين وعقلانيين. من هنا تحدد القدرة على الإرادة الصالحة نطاق (scope) القانون الأخلاقي، أي مدى تطبيقه: تحديدًا الأشخاص أصحاب قوى العقل العملي والحساسية الأخلاقية. وحال تمتعنا بهذه المؤهلات، نكون مقيدين بواجبات العدالة والإحسان. وفي الوقت نفسه، لا بد للآخرين من أن يحترموا واجبات العدالة والإحسان في سلوكهم نحونا، ومن ثم ففي الوقت الذي نكون ملزمين بالقانون الأخلاقي، نكون أيضًا في حمايته.

الدور الثاني هو دور مميز لفكر كانط، له جانب إيجابي وآخر سلبي. السلبي هو اعتقاد كانط أن تتبعنا لأهدافنا إذا لم يأتِ في حدود القانون الأخلاقي، تصبح الحياة البشرية بلا قيمة، وبلا أي فضيلة. وهذا ما ينبع من الطريقة الصارمة التي يرى بها كانط أولوية الحق. والمثال التوضيحي الوارد في ميتافيزيقا الأخلاق [(373)] يقول: «إذا انهارت العدالة، لن يكون جديرًا بالرجال العيش على وجه البسيطة».

أما الجانب الإيجابي فهو أن في استطاعتنا إسباغ معنى على حياتنا في العالم، بل وعلى العالم نفسه، وذلك باحترام القانون الأخلاقي والكفاح من أجل تحقيق الإرادة الصالحة. وهذا الجانب ورد في كتاب نقد ملكة الحكم (§§ 82-84) ضمن مناقشة كانط للبشر بوصفهم الغاية الأسمى للطبيعة بفضل قدرتهم على الثقافة وبوصفهم كذلك الغرض النهائي من الخلق بفضل قواهم كأشخاص أخلاقيين. ولا يمكننا هنا النظر في هذه الأجزاء الصعبة، ومن ثم سأستشهد ببساطة بما جاء في النص بغية إضفاء معنى على فكرة كانط، حيث جاء في المبحث 84 من المرجع المذكور: في عالمنا هذا لا يوجد سوى نوع واحد من الكائنات يعمل بمنطق العلية، أي كائنًا غائيًّا (teleological)، موجهًا نحو أغراض، ومع ذلك يؤهله تكوينه لجعل القانون الذي يستند إليه في تحديد أغراضه قانونًا حاضرًا [...] غير مشروط ومستقل عن ظروف الطبيعة، وضروري في حد ذاته أيضًا. هذا الكائن هو الإنسان (man) [...] كشيء في ذاته أو نومينون [(374)] (noumenon). فالإنسان هو الكائن الطبيعي الوحيد الذي نعترف أن بداخله [...] وكجزء من تكوينه، قدرة تتجاوز الإحساس (هي الحرية).

عن الإنسان، كائنًا أخلاقيًّا [...] لا يمكننا المضي قدمًا قبل أن نسأل: لأي غاية [...] يوجد الإنسان؟ وجوده في حد ذاته هو الغرض الأسمى فيه، ولهذا الغرض يمكنه إخضاع الطبيعة كلها ما دام قادرًا [...] وإذا كانت الأشياء في العالم عبارة عن كائنات تعتمد على غيرها في ما يتعلق بوجودها، وتتطلب سببًا أسمى للغرض منها، فإن الإنسان هو الغرض النهائي للخلق؛ ذلك أن من دون الإنسان لن تكون سلسلة الأغراض الخاضعة بالتبادل بعضها مع بعض، ذات أساس مكتمل. في الإنسان فحسب، بل وحتى فيه كشخص أخلاقي فحسب، نجد تشريعًا غير مشروط في ما يتعلق بالأغراض.
[في الهامش الموجود أسفل المبحث 84 (§84)]: إذًا [مبدأ الأخلاق] هو الشيء الوحيد الممكن في نظام الأغراض غير المشروط على الإطلاق في ما يتعلق بالطبيعة، ومن ثم فهو وحده الذي يؤهل الإنسان، الشخص ذا الأخلاق، ليكون الغرض النهائي من الخلق [...] هذا ما يثبت أن السعادة لا يمكن إلا أن تكون غرضًا مشروطًا، حيث يمكن الإنسان وبوصفه كائنًا أخلاقيًّا فحسب أن يكون الغرض النهائي للخلق، مع ارتباط حالة سعادة الإنسان بذلك [...] الغرض كنتيجة فحسب ومتوقفة على الدرجة التي يكون بها الإنسان في انسجام مع ذلك الغرض، غرض وجوده.
2 - بلا شك، يعتمد إحساسنا بفلسفة كانط للأخلاق ككل على قدر كبير من فهمنا للدورين الخاصين بقيمة الإرادة الصالحة والأهمية التي يعلقها على القانون الأخلاقي كما ظهرت في الاقتباسات السابقة من المبحث 84 من كتاب نقد ملكة الحكم.
يعد الدور الأول للقدرة على امتلاك إرادة صالحة - أي كونها شرطًا كي نكون أعضاءً في عالم الغايات - دورًا مقبولًا بشكل أو بآخر إلى حد كبير، بوصفه أساسًا لفكر جد ديمقراطي. وهذا بالطبع ليس بالشيء الأصيل عند كانط، لأنه في هذه النقطة متأثر كثيرًا بروسو، الذي قرأ له كتابي العقد الاجتماعي وإميل (أو التربية) عند نشرهما في عام 1762 (كانت فرنسيته جيدة). فيخبرنا كانط أن هذين العملين قد أديا إلى تغيير أساسي في فكره، ونتيجة لذلك انتقل إلى تقديم تعبير فلسفي أكثر عمقًا عن أفكار وجدها عند روسو.
أما الدور الثاني - ولا سيما في شقه السلبي القائل إن قيمة حياة الإنسان تعتمد على تبجيل القانون الأخلاقي - فهو أكثر إثارة للجدال، حيث يعتقد كثيرون أن من الشذوذ تعليق هذا القدر من الأهمية على الأخلاق، خصوصًا عندما يعبر عنها بالأمر المطلق وتكون متضمنة أولوية الحق. هذه الموضوعات لن أناقشها هنا، فمناقشتها تتطلب إحاطة أكبر بخلفية رؤية كانط تفوق ما لدينا الآن.
3 - أنهي هذه المحاضرة بملاحظة أن الأهمية التي يمنحها كانط للقانون الأخلاقي ولتصرفنا من خلاله لا تخلو من جانب ديني واضح، وأن نصه يتسم، من وقت إلى آخر، بسمة وَرَعِية (devotional). ففي كتابه نقد العقل العملي نجد

مثالين واضحين: الأول هو المقطع الذي يبدأ بـ: «الواجب! يالك من اسم جليل وعظيم [...] ما أصل قيمتك؟» [(375)]. المثال الثاني هو المقطع البادئ بـ: «شيئان يملآن العقل [...] إعجابًا وإجلالًا [...] السماء المرصعة بالنجوم فوق رأسي، والقانون الأخلاقي داخل نفسي» [(376)].

إذا قلنا إن شرطًا ضروريًّا لتفسير رؤية كانط كرؤية دينية أن يكون قد رأى في بعض الأشياء أهمية تفوق كثيرًا القيم اليومية للحياة العلمانية وسعادتنا ككل، فإن هذا ليس بكافٍ كي نصنفها كرؤية دينية. فقد يمنح المرء هذه الأهمية لقيم أخلاقية وفضائل بعينها، ولنقل النبل والشجاعة والصمود في الصداقة، وهو ما فعله أرسطو كما يقال. فهذا لا يمنح رؤيته شَقًّا دينيًّا بالعمق الذي يفترض أن تكون عليه.

إن ما يخلع الصفة الدينية على رؤية ما، في اعتقادي، هو أن يكون لها تصور عن العالم ككل يقدمه كعالم مقدس في جوانب بعينها، أو كونه جديرًا بالإخلاص والخشوع. وأن تحتل القيم اليومية للحياة العلمانية في هذه الرؤية مرتبة ثانوية. إذا صح ذلك، فإن ما يعطي رؤية كانط وجهة دينية إنما هي المكانة المهيمنة التي يمنحها للقانون الأخلاقي في تصور العالم نفسه. ذلك أن باتباع القانون الأخلاقي في سريانه علينا، وفي السعي إلى صوغ إرادة صالحة حازمة بداخلنا، وفي تشكيل عالمنا الاجتماعي وفقًا لذلك، فإن هذا فقط ما يؤهلنا كي نكون الغرض النهائي من الخلق. دون ذلك، تفقد حياتنا، بل والعالم نفسه معنيهما والهدف منهما.

ربما نفهم الآن دلالة ذكر العالم في الجملة الأولى من الفصل الأول من كتاب الأسس: «من المستحيل تصور أي شيء في هذا العالم، أو حتى خارجه، يمكن اعتباره صالحًا بلا مسوغات، ما عدا الإرادة الصالحة».

من الوهلة الأولى، يبدو من الغريب أن يذكر كانط العالم هنا. ومن ثم نسأل: لماذا يشط إلى هذا الحد؟ ولربما نرى الآن لماذا ورد ذكر العالم في هذا المقام [(377)]. ومن ثم ليس من المفاجأة أن نجده في نقد العقل العملي، يقول إن الخطوة نحو الدين إنما نأخذها بغية الخير الأسمى والمحافظة على إخلاصنا للقانون الأخلاقي.

تبدو هذه الجوانب الدينية، بل والتقية، واضحة في فلسفة كانط الأخلاقية، وأي تناول أو تفسير يغفلها، إنما يفوته كثير مما هو أساس فيها.

(328) الثلاثية النقدية لكانط: نقد العقل المحض، ونقد العقل العملي، ونقد ملكة الحكم. (المترجم) (329) كالينينغراد حاليًّا، كانت عاصمة بروسيا الشرقية في أواخر العصور الوسطى في أوروبا الشرقية. أُسست المدينة في عام 1255، واستمرت تحت الحكم التابع للإمبراطورية الألمانية ومن ثم حكم الزعيم النازي أدولف هتلر حتى سقوطها في عام 1945 وانضمامها إلى الإمبراطورية السوفياتية التي قامت في عام 1946 بتغيير اسمها إلى كالينينغراد، وذلك بعد تدمير الجيش السوفياتي كلَّ البنية التحتية وهجرة أغلبية الشعب الألماني من مدينة كونيغسبرغ التي تحولت إلى بيئة روسية. (المترجم) (330) Karl Vorlander, Immanuel Kant: Der Mann und das Werk (Hamburg: Felix Meiner, 1977), vol.1, p. 152n.

(331) وردت مناقشة لتلك المقاطع ضمن كتاب:

R. P. Wolf, Kant's Theory of Mental Activity (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1963), pp. 24-32.

(332) Gunther Gawlick and Lother Kreimendahl, Hume in der deutchen Aufklarung (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1987), p. 191.

امتناني على هذا المرجع لشنيويند (J. B. Schneewind).

(333) Immanuel Kant, Gesammelte Schriften (Prussian Academy of Science, 1900), «Prolegomena,» vol. 4, p. 260.

ما لم نُشر إلى طريقة أخرى في سياق ما، فسوف يكون الاقتباس من أعمال كانط من الآن فصاعدًا على هذا النحو، المجلد، والصفحة من الأعمال الكاملة (Gesammelte Schriften) والتي تسمى عادة Akademieausgabe. وهذا الجزء نشر أول مرة بداية من عام 1900 عبر Prussian Academy of Science (الأكاديمية البروسية للعلوم). والاقتباسات من كتاب الأسس (*Groundwork*) ستكون بالفصل والفقرة وكذلك بالصفحة في المجلد الرابع من الأعمال الكاملة، والاقتباسات من *Critique of Pure Reason* ستكون بترقيم صفحات الطبعتين الأولى والثانية. (المحررة)

(334) Kant, Gesammelte, «Briefwechsel,» vol. 10, p. 74.

(335) يمكن الاطلاع على الخطاب من خلال:

Ernst Cassirer, Kant's Life Thought (New Haven: Yale University Press, 1981), p. 85.

(336) للاطلاع على مناقشة كانط لهيوم كفيلسوف شكّي يُنظر: Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, Trans. by N. Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965), pp. B788-797, مع ما ورد من تعبير عن شعوره تجاه هيوم في: Ibid., p. B792.

واصفًا إياه بأنه ربما يكون «أكثر الشككيين ألمعية»؛ «رجل ذو ذهن ثاقب ويستحق التقدير».

(337) Immanuel Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals, Trans. by H. D. Paton (New York: Harper and Row, 1964), preface., §13 [392].

(338) Ibid., preface., §12 [399].

(339) للاطلاع على هذا الملمح من المساواة، يُنظر:
Kant, Gesammelte, vol. 5, «Critique of Practical Reason,» p. 141.

(340) Kant, Groundwork, preface., §11 [391].

(341) ورد في عمله نقد العقل المحض أن التناقضات أو التعارضات تتبع بالضرورة محاولاتنا تصور طبيعة الواقع الترانسندنتالي/المتجاوز transcendent reality اعتقد كانط أن المؤكد من بين التناقضات تلك (الله والحرية) يمكن حلها بوصفها «مسلمات العقل العملي» (Postulates of Practical Reason)، واستخدم كانط التناقضات ليصف النتائج العقلانية ولكن في الوقت نفسه المتناقضة لتطبيق عالم الفكر المحض أو المجرد على المطلقات أو المعايير. أي تطبيق العقل على عالم من الخبرة الإدراكية الحسية (الظاهرة) فالعقل الإمبيريقي لا يمكن هنا أن يكون له شأن في تأسيس الحقائق العقلانية لأنه يتجاوز الخبرة الممكنة وينطبق على المجال الذي يتجاوزه. وهذه التناقضات أربعة: اثنان منهما تناقضان رياضيان «mathematical» والآخران تناقضان ديناميان «dynamical» وهي متصلة عبر: (1) حدود الكون في ما يتعلق بالمساحة والزمن؛ (2) النظرية التي تقول: إن الكل يتألف من ذرات منقسمة (حيث في الحقيقة لا يوجد شيء من هذا)؛ (3) مشكلة الإرادة الحرة في علاقتها بالعِلّية الكونية؛ (4) وجود كائن ضروري. (المترجم)

(342) Kant, Groundwork, preface, §11 [391].

(343) Ibid.

(344) Ibid., preface, §§6-8 [388-389]; chap. 2, §9n [411], §44n [426].

(345) Ibid., chap. 2, §9n [411], 44n [426].

(346) مثلما وصفناها عند هيوم، في المبحث الخامس (§5) من الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(347) أدين هنا للنقاش القيم الذي أجريته مع مايكل هارديمون (Michael Hardimon).

(348) Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» p. 105.

(349) دأب معظم المتخصصين في الفلسفة على نقل الكلمة كما هي لصعوبة الاتفاق على مقابل دقيق في العربية. فيقول موسى وهبة في مقدمة ترجمته لكتاب كانط نقد العقل المحض إنه نقلها إلى ترانسندنتالي بدلًا من المتعالي أو المفارق، لعدم دقة المقابل العربي في هذا السياق، مشيرًا إلى أن «الترانسندنتالي يعني إمكان المعرفة واستعمالها قبليًّا» وفيه يتوحد معنيا الإمكان والاستعمال القبلي في

الصلة بين المعرفة والموضوع، فيقال التسويغ الترانسندنتالي بمعنى شرح ضرورة الصلة القبلية للمفاهيم بالموضوع ...إلخ. والفكرة أن كانط رأى المنطق العام «يهتم بشكل الفكر فقط لا بمضمونه»، ومن ثم لا يمكن الاعتماد عليه في الحكم على معرفتنا بالأشياء، لذلك لا بد من تجاوزه نحو منطق أكثر عينية، منطق للمضمون. ذلك أن الميتافيزيقا باعتبارها علمًا تستخدم الأحكام والتصورات التركيبية، أي التي تقول شيئًا جديدًا عن موضوعها ولا تستقي النتائج من مجرد تحليل معنى التصورات. والأحكام التركيبية لا يمكن الوصول إلى دقتها ووضوحها من مجرد تحليلها، إذ يجب اللجوء إلى تحليل ما تحتوي عليه من مضمون، في حين أن المنطق الصوري خالٍ من المضمون. وفي الوقت عينه يجب أن يكون نقد الميتافيزيقا في صورة منطق، وبالتالي رأى كانط ضرورة تجاوز المنطق الصوري نحو منطق آخر لمضمون التفكير. ولأنه منطق «يتجاوز» المنطق الصوري فقد أطلق عليه «المنطق المتجاوز أو ترانسندنتالي»، يُنظر: نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبه (بيروت: مركز الإنماء القومي)، وأيضًا: أشرف حسن منصور، «نظرية المعرفة عند كانط باعتبارها فلسفة في المنطق (1)»، الحوار المتمدن، 17/12/2010، https://bit.ly/2GXjJOL. (المترجم)

(350) Kant, Gesammelte, vol. 5, pp. 98 f.

(351) Ibid., p. 4.

(352) Kant, Groundwork, preface, §10 [390].

(353) Kant, Gesammelte, vol. 6, «Religion,» p. 38.

(354) هو السير روبرت والبول (Sir Robert Walpole)، غير أن ما قاله كان أقل عمومية، تحديدًا: «لكل رجال [مشيرًا إلى مواطنين بأعينهم] سعره». يُنظر: Immanuel Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, Trans. by T. M. Greene and H. H. Hudson (New York: Harper and Row, 1960), p. 34n.

(355) كون الفاعل المثالي من شأنه أن يفعل هذا، وأننا قد نفعل بالمثل، هي بيت القصيد في المثال: Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» p. 30 عن الملك الذي يريد أن يلقي بتهمة كاذبة ضد أحد الرعية من أجل غاياته الشائنة.

(356) Kant, Gesammelte, vol. 6, p. 28.

(357) Kant, Groundwork, chap. 1, §2, end [399].

(358) Ibid., §14 [399-400].

(359) Ibid., §§2 [393-394], 15 [399-400].

(360) Ibid., §14 [399-400].

(361) Ibid., §17 [402].

(362) Ibid., §16n [401].

(363) Ibid., §§15 [400-401], 16n [401].

(364) Ibid., §15 [400-401].

(365) Ibid., chap. 2, §90 [444-445].

(366) لنلاحظ التمييز: لنقل أن الأشخاص فضلاء، والأفعال الخاصة لها قيمة أخلاقية.

(367) Kant, Gesammelte, vol. 6, pp. 47-50.

(368) Kant, Critique of Pure, p. B834.

(369) David Hume, Treatise of Human Nature, Ed. by P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1978), pp. 584 f.

(370) Kant, Groundwork, chap. 1, §3 [394].

(371) Ibid., §4 [394-395].

(372) يقول جون رولز في كتابه نظرية في العدالة، في معرض حديثه عن «مشكلة الأولوية»، إن احتمال قدرتنا على «إيجاد مبادئ يمكن وضعها بما سأدعوه ترتيبًا تسلسليًّا» أو أولوية الأسبقية، أي «أن فرصة المساواة العادلة تكون لها أولوية الأسبقية على مبدأ الاختلاف»، وهو يعني بالأولوية الأسبقية أن هذا المبدأ لا بد من إشباعه قبل المبدأ الآخر. «إنه ترتيب يتطلب منا تلبية المبدأ الأول قبل أن نتمكن من الانتقال إلى الثاني، والثاني قبل الثالث، وهكذا [...] إذًا يتجنب الترتيب التسلسلي الاضطرار إلى موازنة المبادئ على الإطلاق، فتلك السابقة في الترتيب لها وزن مطلق بالنسبة إلى المتأخرة [...]. (المترجم) يُنظر كتاب نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل، الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق 2011، ص 73-74.

(373) Kant, Gesammelte, vol. 6, «Metaphysics of Morals,» p. 332.

(374) مصطلح صكه كانط، يعني الشيء في ذاته، أي الشيء الذي يعرف من دون استخدام الحواس، ويستخدم المصطلح في مقابل مصطلح الظاهرة (phenomenon) أي ظهور الأشياء من الخارج أو الموضوعات التي تتلقاها الحواس. بمعنى الحقيقة الأساسية للشيء التي تكمن وراء الظواهر. (المترجم)

(375) Kant, Gesammelte, vol. 5, p. 86f.

(376) Ibid., pp. 161 f.

(377) أدين بالشكر هنا إلى ت. م. سكانلون (T. M. Scanlon)، الذي لاحظ هذا الارتباط.

# الفصل التاسع
# المحاضرة الثانية عن كانط
# الأمر المطلق: الصياغة الأولى

## §1 - تقديم

1 - هدفنا في هذه المرحلة هو تحقيق رؤية كلية نقف من خلالها على كيفية تلاؤم أكثر موضوعات فلسفة كانط الأخلاقية تميزًا بعضها مع بعض. ولنتذكر الموضوعات الأربع التي عرضناها في المحاضرة السابقة: تفوق العقل ووحدته، والمساواة بين العقلين (النظري والعملي)، وأهمية البعد العملي في تشكيل العقل، وأخيرًا الفلسفة كدفاع، بما فيه الدفاع عن حرية العقل. ومن ثم نريد معرفة ما تعنيه هذه الموضوعات وكيف ترتبط بنقاط خاصة في مذهب كانط، مثل أولوية الحق، وفكرته عن فلسفة أخلاقية لا في اهتمامها بطرائق الوصول إلى السعادة، بل بطرائق الجدارة بالسعادة، وبالطبع ارتباط تلك الموضوعات في الأخير بالقانون الأخلاقي كقانون للحرية.

كتمهيد لازم لفهم هذه الموضوعات، من الأفضل البدء بتناول كيفية تفكير كانط في القانون الأخلاقي، والأمر المطلق، والإجراء الذي بواسطته ينطبق الأمر المطلق علينا كبشر نعيش في عالمنا الاجتماعي. هذا الإجراء أسميه إجراء الأمر المطلق (CI-procedure) الذي لا أرى ضرورة لتقديم تفسير كامل له هنا، فضلًا عن أنني ألغيت كثيرًا من النقاط الصعبة في الترجمة. وسبب إلغاء هذه الموضوعات هو أن كانط يريد أن يبين وجود عقل عملي محض من طريق إظهار كيفية حضور العقل العملي بوضوح في فكرنا وشعورنا وسلوكنا الأخلاقي اليومي [(378)]. وبغية تحقيق هذا الغرض، لا أعتقد أن ثمة فارقًا دالًّا في ما يتعلق بصيغة إجراء الأمر المطلق التي يمكن اعتمادها، المهم أن تفي بشروط بعينها.

2 - سأشير إلى شرطين من هذه الشروط (تاركًا اثنين آخرين إلى وقت لاحق). الشرط الأول، أن إجراء الأمر المطلق لا يجب أن يكون صوريًّا فحسب، بل لا بد من أن تكون له بنية كفؤ لتحديد مقتضيات التدبر الأخلاقي بما يبين مدى ملاءمة مسلمات كثيرة لأن تكون بمنزلة قانون عام أو شامل. في ما عدا ذلك، سيكون الأمر المطلق في تطبيقه علينا مفرغًا من مضمونه، وكذلك الحال مع القانون الأخلاقي. ولنسم هذا بشرط المضمون (content condition).

الشرط الثاني، أن هذا الإجراء لا بد من أن يظهر الأمر المطلق، وبالمثل القانون الأخلاقي، كمبدأ للاستقلال الذاتي، بما يمكننا من الإقرار بأننا أحرار

عبر وعينا بهذا القانون وبسلطانه الفائق ودوره التنظيمي (في تطبيقه علينا عبر الأمر المطلق وإجرائه). ومن ثم يمكننا تسميته شرط الحرية [(379)] (freedom condition).

بالطبع، يعد المعنى في هذين الشرطين غامضًا حتى الآن. وقد ذكرتهما فحسب للإشارة إلى أن لدينا مساحة للمناورة في إعطاء تفسير للأمر المطلق شريطة تلبية المقتضيات الأساسية.

3 - من هنا، ثمة سببان لدراسة إجراء الأمر المطلق: الأول هو استخدامه كطريقة لتوليد المضمون لمذهب أخلاقي معقول؛ بمعنى المبادئ الأولية إلى جانب الحقوق الأساسية والواجبات والمسموحات، وهلم جرا. ولا أعتقد أن إجراء الأمر المطلق ملائم لهذا الغرض. لكن هذا لا ينفي دوره التثقيفي والمفيد علميًّا، كواحد من أكثر الصيغ التنويرية، إن لم يكن أكثرها على الإطلاق لمقتضيات التعبير عمومًا عن أسباب تبنينا وجهة نظر أخلاقية (فكرة تعود في الأقل إلى لايبنتز وكلارك).

السبب الآخر لدراسة إجراء الأمر المطلق هو شرح الموضوعات والملامح التي تميز رؤية كانط وإعطاؤها معنى، شريطة أن يفي تفسير هذا الإجراء بشرطي المضمون والحرية (مع الشرطين الآخرين اللذين سنضيفهما لاحقًا)، وتكون قيمته الرئيسة - في اعتقادي - أن يعيد إلى الحياة أفكار كانط المميزة والعميقة ويجعلها مفهومة. وهذا ما يمكن أن يحققه التفسير عبر توفير وسيلة للتعبير عن تلك الأفكار؛ إذ يمكننا ذلك عند الإشارة إليها من إعطاء معنى أكثر تحديدًا، مثلًا لوحدة العقل، وفكرة التصرف في ظل فكرة الحرية. وهذا ما سنتطرق إليه لاحقًا.

## §2 - سمات الفاعلين الأخلاقيين المثاليين

1 - سنلقي نظرة سريعة على تفسير تخطيطي إلى حد بعيد للأمر المطلق عند كانط باستخدام صياغة قانون الطبيعة. وأبدأ بافتراض أن هذا الأمر المطلق إنما يسري في الظروف العادية للحياة الإنسانية من خلال ما سميته إجراء الأمر المطلق. هذا الإجراء يحدد مضمون القانون الأخلاقي في سريانه علينا بصفتنا أشخاصًا عاقلين وعقلانيين في العالم الطبيعي، موهوبين بالوعي والحساسية الأخلاقية، ومتأثرين، لا مجبرين، برغباتنا وميولنا الطبيعية التي تعكس حاجاتنا ككائنات محدودة لها مكان خاص في العالم الاجتماعي ومتموضعين في نظام الطبيعة.

في الإشارة سابقًا إلى الأشخاص استخدمتُ عبارة «عاقلين وعقلانيين» قاصدًا إبراز حقيقة ما استخدمه كانط لكلمة vernünftig (عاقل) للتعبير عن تصور كامل للعقل يغطي مصطلحي «عاقل» (reasonable) و«عقلاني» (rational)، كما نستخدمهما عادة. فنحن نعرف في اللغة الإنكليزية ما يعنيه القول «إن مقترحهم عقلاني وفقًا لظروفهم، لكنه على الرغم من ذلك غير معقول». المعنى هنا بالتقريب

أن هؤلاء الناس يضغطون بقوة ويساومون بصورة غير عادلة لمعرفتهم أن ذلك في مصلحتهم، وهو ما لن يتوقعوا منا قبوله إن لم يكونوا يعرفون أنهم في وضع قوي. وكلمة «عاقل» يمكن أن تعني أيضًا «حكيم» (judicious) «على استعداد للاستماع إلى العقل»، حيث تتضمن هذه الكلمة معنى الاستعداد للإصغاء والاعتبار في الأسباب التي يبديها الآخرون. وكلمة vernünftig يمكن أن تتضمن المعانى نفسها في الألمانية: فيمكن أن تشتمل المعنى الواسع لكلمة «عاقل» وكذلك المعنى الضيق (الذي يرد غالبًا في علم الاقتصاد) لكلمة «رشيد» (rational) لتعني تقريبًا تقديم مصالحنا بأكثر الطرائق فعالية. واستخدام كانط هذه المعاني يتنوع بحسب السياق، لكن كلمة «عاقل» في انطباقها على الأشخاص عادة ما تغطي كون المرء عاقلًا وعقلانيًّا. ومن ثم يتضمن استخدامه كلمة «العقل» المعنى الأكثر اكتمالًا للتقليد الفلسفي. ولتفكروا في ما تعنيه كلمة عاقل أو معقول (vernünftig) في عنوان كتابه نقد العقل المحض! فنحن على بعد أكوان من «عقلاني» بالمعنى الضيق أو الخاص. السؤال العميق (الذي أنحيه جانبًا الآن) هل كان تصور كانط عن العقل يتضمن ما هو أكثر من العقل؟

من المفيد إذًا أن نستخدم «عاقل» و«عقلاني» كمصطلحين ميسرين لإبراز التمييز الذي يحدده كانط بين صيغتي العقل العملي: المحض والإمبيريقي. فالعقل العملي المحض يعبر عنه الأمر المطلق، أما العقل العملي الإمبيريقي فيعبر عنه الأمر الفرضي (hypothetical imperative). ولا بد من التمييز بين هاتين الصيغتين للعقل العملي من خلال أمر مطلق وأمر فرضي خاصين (كما سنرى بعد قليل في تناولنا المسلمات الخاصة ضمن الخطوة [1]) على أن تفيا بمقتضيات العقل العملي ذات الصلة في ظروف أو ملابسات بعينها. ومصطلحا «عاقل» و«عقلاني» يذكراننا بكمال تصور كانط عن العقل العملي وصيغتي العقل الذي يشملهما.

2 - لنتذكر ما قلناه المحاضرة السابقة في ما يتعلق بالمقطع العاشر من التمهيد من كتاب الأسس [390-391]؛ من أن كانط معني بالمبادئ الخاصة بإرادة خالصة، أي بطرائق تفكير الفاعلين العاقلين والعقلانيين من البشر. فالفاعلون من هذا النوع مثاليون: على الرغم من تأثرهم بالرغبات والميول الطبيعية، فإنهم لا يكونون مجبرين عليها ودائمًا ما يتصرفون بما تقتضيه مبادئ العقل المحض. كما أنهم، فرضًا، مفهومون وصادقون بمعنى أنهم يعرفون الأسباب التي يتصرفون من خلالها (أو يمكنهم صياغتها) وفي إمكانهم ذكر هذه الأسباب عند الاقتضاء.

هكذا يأتي تعاملنا مع إجراء الأمر المطلق كتمثيل إجرائي لمقتضيات العقل العملي (المحض والإمبيريقي) في سريان تلك المقتضيات على قواعدنا السلوكية العامة (وسوف نرى أهمية هذا التمثيل الإجرائي لاحقًا في مناقشتنا البنائية الأخلاقية عند كانط). وعند تقييم القواعد المتضمنة في تصرفات الفاعلين العاقلين العقلانيين المثاليين، الشفافين والصادقين أيضًا، أفترض

أنهم يستخدمون هذه المبادئ استخدامًا حدسيًّا في فكرهم الأخلاقي وأحكامهم.

فضلًا عن ذلك، يسلم كانط بأن تطبيق إجراء الأمر المطلق يستلزم حساسية أخلاقية معينة وقدرة على الحكم الأخلاقي [380]. وامتلاك حساسية أخلاقية يعني، من بين معانٍ عدة، معرفة أن الرغبة في قطع وعد خادع يثير تساؤلًا أخلاقيًّا: هل وعد كهذا جائز؟ وبالمثل، إذا كانت شدة المعاناة تغرينا بالرغبة في إنهاء حياتنا، فهذا أيضًا يثير تساؤلًا أخلاقيًّا، وكذلك حاجات وبؤس الآخرين ممن يطلبون مساعدتي. وبتمثيل إجراء الأمر المطلق لمقتضيات العقل العملي، فإنه يوضح طريقة للتفكير يعتقد كانط أنها يمكن أن تساعدنا في استيضاح مثل تلك الأمور، بناءً على حساسيتنا الأخلاقية وقدرتنا على الحكم في تطورهما كما ينبغي في نضوجنا وعيشنا في المجتمع.

يا له من سوء فهم خطير أن نفكر في إجراء الأمر المطلق كمنوال خوارزمي لحلول المسائل (algorithm) مقصود به إنتاج حكم صحيح بطريقة ميكانيكية. فمثل هذا المنوال غير موجود، وكانط على علم بهذا. وبالمثل، سيكون من سوء الفهم أن نعتقد في هذا الإجراء كمجموعة من القواعد الجدلية يمكن استخدامها للإيقاع بالكاذبين والخادعين والمحتالين والمتهكمين في شرك أعمالهم. فليس ثمة قواعد من هذا النوع.

3 - لتوضيح الملاحظة السابقة عن الفاعل الصادق، دعونا نميز ثلاثة أنواع من الأسباب: أسباب تفسيرية (explanatory)، وأسباب خاصة بالفاعلين (agent’s reasons)، وأسباب أساسية (grounding).

الأسباب التفسيرية جزء من تفسير سبب تصرف المرء بالكيفية التي تصرف بها. ويكون التفسير سيكولوجيًّا في جزء منه - تفسير لمعتقد - رغبة مثلًا - لكنه أيضًا قد يشير إلى دوافع مكبوتة أو لاشعورية، وإلى عناصر سيكولوجية أخرى لا يعيها الفاعلون وقد لا تدخل في عداد أسبابهم.

أما أسباب الفاعلين فهي تلك التي يعدها الفاعلون أسبابهم ويمكن الفاعلين الصادقين أن يقرّوا بها إذا لزم الأمر. فعندما يتميز الناس بالشفافية أمام أنفسهم، أي عندما يكونون على دراية بما يحركهم من دون أن تتحكم في تصرفاتهم إملاءات الدوافع المكبوتة أو اللاشعورية، تميل أسباب الفاعلين عندئذ إلى التزامن مع الأسباب التفسيرية، أو في ما عدا ذلك تتقاطع معها. والفاعلون العاقلون العقلانيون الصادقون عند كانط يتصفون أيضًا بالشفافية.

الأسباب الأساسية نوعان: العقلانية والتبريرية. أسباب العقلانية هي تلك التي تبين عقلانية القرار أو التصرف (لأحد الفاعلين في ملابسات بعينها) وفقًا للظروف، بينما تبين الأسباب التبريرية قرارًا أو تصرفًا معقولًا أو صحيحًا أو عادلًا أو ما غير ذلك مما يقتضيه الأمر.

في حالة الفاعلين المثاليين - العاقلين العقلانيين الشفافين وكذلك الصادقين والمخلصين - تميل الأنواع الثلاثة من الأسباب إلى التزامن، أو التقاطع، عندما

تكون الأفعال محل النقاش مقصودة تمامًا، أي تصرفات تباشر في ضوء التدبر وملكة الحكم.

## §3 - إجراء الأمر المطلق وخطواته الأربع

1 - من الأهمية بمكان الإقرار بأن القانون الأخلاقي والأمر المطلق وإجراء الأمر المطلق أشياء ثلاثة مختلفة.

فالقانون الأخلاقي فكرة عقلية. وهو يحدد مبدأً يسري على جميع الكائنات العاقلة والعقلانية (أو العاقلة من باب الاختصار) سواء أكانوا كائنات محدودة باحتياجات مثلنا، أم غير ذلك. وهو ما ينطبق على الله والملائكة والكائنات العاقلة في أماكن أخرى من الكون (إذا فرضنا وجودها) وعلينا نحن كذلك.

أما الأمر المطلق، فهو أمر لا يوجه إلا إلى الكائنات العاقلة التي بحكم كونها محدودة بالحاجات، تدرك القانون الأخلاقي بوصفه قيدًا. ونحن بوصفنا من هذه الكائنات ندرك القانون الأخلاقي على هذا النحو، ومن هنا يحدد الأمر المطلق كيف يسري ذلك القانون علينا [(381)].

كي يسري الأمر المطلق على أوضاعنا، فلا بد من تعديله بما يتوافق وظروفنا في نظام الطبيعة. وهذا التعديل يتم عبر إجراء الأمر المطلق بأخذه في الاعتبار الظروف العادية للحياة البشرية من طريق صياغة قانون الطبيعة [(382)].

2 - بهذه الملاحظات كتمهيد، سأوضح الآن إجراء الأمر المطلق في أربع خطوات [(383)]. في الخطوة الأولى، لدينا القاعدة السلوكية للفاعل (agent’s maxim) التي هي عقلانية من وجهة نظر الفاعل: أي إنها قاعدة عقلانية استنادًا إلى موقف الفاعل والبدائل المتوافرة، إلى جانب رغبات الفاعل وقدراته ومعتقداته (تحسب عقلانية في إطار الملابسات). ويتحدث كانط هنا عن قاعدة بوصفها مبدأً ذاتيًّا (subjective principle): أي المبدأ الذي يتصرف الفاعل من خلاله [(384)].

وعندما تكون قاعدة الفاعل عقلانية من وجهة نظر الفاعل، كما هو مفترض هنا، يمكن أن يقال إنها سليمة من الناحية الذاتية.

يُفترض في القاعدة أن تكون أيضًا صادقة؛ أي تعكس الأسباب الفعلية للفاعل من وراء الفعل المقصود على افتراض أن الفاعل شفاف وصادق، فسيصفها وصفًا حقيقيًّا صادقًا. إذًا يسري إجراء الأمر المطلق على قواعد يتوصل إليها الفاعلون الشفافون العقلانيون في ضوء ما يعتبرونه سمات نسبية متصلة بظروفهم. وينبغي أن نضيف أن الإجراء هذا يسري بالمثل على القواعد التي يمكن الفاعلين الصادقين العقلانيين أن يتوصلوا إليها (لكنهم لا يفعلون) بناءً على الملابسات العادية للحياة البشرية.

خلاصة القول أن قاعدة الفاعل في الخطوة الأولى تتميز بالصدق والعقلانية. وهذا أمر فرضي خاص (particular hypothetical imperative) (تمييزًا من الأمر الفرضي عمومًا)، ونظرًا إلى استخدامها ضمير المتكلم، فدعونا نفترض أنها تعبر عن

النية الشخصية للفاعل في التصرف من خلال القاعدة. فتكون صيغتها القياسية:

(1) سأفعل «س» في ظروف «ص» بغية تحقيق «ع» ما لم يكن «ف» («س» هنا فعل و«ص» غاية، بحسب الحالة التي عليها الأمور).

لنلاحظ اشتمال القاعدة عبارة «بغية أن» ومن ثم تشير إلى غاية. فـ «جميع» الأفعال عند كانط لها غايات [(385)]. وطبيعة العبارة مهمة في التمييز بين واجبات العدالة وأنواع أخرى من الواجبات، لكن دعونا من هذه النقطة الآن.

3 - تعمم الخطوة الثانية قاعدة الخطوة الأولى، فتكون النتيجة ما يمكن أن ندعوه مبدأً شاملًا (universal principle) (ليس بمصطلحات كانط)؛ أي إنه مبدأ يسري على الجميع. وعندما يجتاز هذا المبدأ اختبار إجراء الأمر المطلق يصبح قانونًا عمليًّا، أي مبدأً موضوعيًّا صالحًا لكل كائن عقلاني [(386)]. ومن ثم يكون لدينا:

(2) على الجميع أن يفعلوا «س» في ظروف «ص» بغية تحقيق «ع»، ما لم يكن «ف».

في الخطوة الثالثة نكون بصدد تحويل المبدأ الشامل الوارد في الخطوة (2) إلى قانون من قوانين الطبيعة لنحصل على:

(3) جميع الناس يفعلون دائمًا «س» في ظروف «ص» بغية تحقيق «ع»، كما لو كان بفعل قانون طبيعي (أي كما لو كان هذا القانون مغروسًا فينا بفعل غريزة طبيعية) [(387)].

أما الخطوة الرابعة فهي الأكثر تعقيدًا؛ فهي تثير أسئلة لا يمكننا مناقشتها كاملة هنا. الفكرة الحدسية هي:

(4) نقوم هنا بإلحاق ما يبدو قانونًا طبيعيًّا - الوارد في الخطوة (3) - إلى قوانين الطبيعة الموجودة (كما هي مفهومة لدينا) ثم نفكر وبأفضل ما يمكننا من شمولية في كيف سيكون نظام الطبيعة حال توافر الوقت الكافي أمام مؤثرات قانون الطبيعة الملحق حديثًا لممارسة فعاليتها.

من المفترض أن ينتج لدينا نظام جديد للطبيعة جراء إضافة القانون في الخطوة (3) لقوانين الطبيعة الأخرى، وأن يتميز قانون الطبيعة الجديد هذا بحالة توازن مستقرة يمكننا تمييز أو معرفة سماته المهمة. لنسمِّ هذا النظام الجديد للطبيعة «عالمًا اجتماعيًّا معدلًا». ولنفكر أيضًا في هذا العالم الاجتماعي بوصفه مرتبطًا بالقاعدة في الخطوة الأولى، وإسناد نية التشريع إلى الفاعل، نية تبدو كما لو كانت تشرع لمثل هذا العالم. وهنا تكون الفكرة أن فاعلًا مثاليًّا عاقلًا يفكر في ما إذا كان عليه أن يتصرف من خلال القاعدة في الخطوة (1) متقبلًا ضمنيًّا مقتضيات العقل العملي المحض المتمثلة في الخطوات التي تؤدي إلى الخطوة (4) وتشملها.

4 - ومن ثم يمكن صياغة الأمر المطلق عند كانط على النحو الآتي: يسمح لنا التصرف من خلال قاعدتنا العقلانية الصادقة الواردة في الخطوة (1) في حال الوفاء بشرطين:

الأول، لا بد من أن نكون قادرين على نية التصرف كفاعلين صادقين عاقلين وعقلانيين من خلال تلك القاعدة عند التفكير في أنفسنا كأعضاء في عالم اجتماعي معدل مرتبطين به، ومن ثم التصرف من داخل هذا العالم والخضوع لشروطه.
والشرط الثاني لا بد من أن نكون قادرين على الرغبة في هذا العالم الاجتماعي المعدل نفسه وتأكيد أننا ينبغي أن ننتمي إليه.
إذا لم نتمكن من الرغبة في هذا العالم الاجتماعي المعدل وفي الوقت نفسه ننوي التصرف من خلال تلك القاعدة كأعضاء فيه، فلا يمكننا وقتئذ التصرف من خلال القاعدة، حتى لو افترضنا أنها قاعدة عقلانية في ظل الملابسات الحاضرة. فالأمر المطلق - ممثلًا في إجراء الأمر المطلق - يسري علينا بغض النظر عن عواقب الانصياع له في ما يتعلق برغباتنا وحاجاتنا الطبيعية. وهذا ما يعكس أولوية العقل العملي المحض على العقل العملي الإمبيريقي.
أخيرًا، لا بد من أن نضع في اعتبارنا أن هذه الترجمة للأمر المطلق مستمدة من صياغة القانون الطبيعي، التي تقول [388]:
تصرف كما لو كانت قاعدة سلوكك ستصبح بفضل إرادتك قانونًا كونيًّا للطبيعة.
ترجمنا هذه الصيغة بوصفها نية تشريعية مسندة؛ فيبدو الأمر كما لو كنا نمتلك قوة العقل التشريعي ولا بد من أن نمارسه كشرط للتصرف على أساس قاعدتنا. وعلينا أن نفحص ما إذا كنا قادرين على فعل ما ننوي عليه الآن في العالم الاجتماعي المعدل وكذلك في هذا العالم.

## §4 - المثال الثاني عند كانط: الوعد الخادع

1 - المثالان الثاني والرابع من أمثلة كانط الأربعة، يعدان من الوهلة الأولى في الأقل أكثر إقناعًا من المثالين الآخرين. لذا سأشرح باختصار كيف تنطبق الخطوات الأربع لإجراء الأمر المطلق في هذه الحالات. وأبدأ بالمثال الثاني الخاص بالوعد الخادع [389].
الخطوة (1): سأقطع على نفسي وعدًا خادعًا في ظروف معينة ولنقل «ص» (أي عندما أكون في ظروف محرجة وأحتاج إلى المال، حتى على الرغم من علمي أنني لا أستطيع وفاء الدين، وليست لدي نية الوفاء به) بغية تقديم مصالحي الشخصية.
الخطوة (2): لكل امرء أن يقطع على نفسه وعدًا في ظروف «ص» ...إلخ، إلى نهاية ما ذكرناه سابقًا.
الخطوة (3): لكل امرء أن يقطع على نفسه وعدًا خادعًا (أو يحاول) في ظروف «ص» ...إلخ (كما يبدو قانونًا للطبيعة).
الخطوة (4): إلحاق قانون الطبيعة في الخطوة (3) بقوانين الطبيعة الأخرى (المعروفة لدينا) ومعرفة ما يسفر عنه من حالة توازن. يصبح لدينا هذا العالم

الاجتماعي المعدل الذي لا يمكن أحدًا فيه أن يقطع على نفسه وعدًا خادعًا في ظروف «ص»، على قدر ما يودون فعل ذلك.
هنا يكون قانون الطبيعة في الخطوة (3) قانونًا سيكولوجيًّا: فنحاول قطع وعد خادع، كما لو كان ذلك عبر قانون للطبيعة. لكن لأن القوانين الأخرى في ظروف بعينها قد تثبط عمل هذا القانون، فإننا لا نقول بشكل باتٍّ إن الجميع يقطعون وعدًا خادعًا. فاستعداد كل فرد للمحاولة في تلك الظروف قد يصبح في منزلة القانون السيكولوجي، حتى في حال استلزمت القوانين الأخرى عدم إمكان قطع وعود خادعة فعليًّا.
ينبذ التناقض في اختبار التصور قاعدة الوعد الخادع، لأن الفاعل العقلاني لا يمكن أن ينوي التصرف من تلك القاعدة في العالم الاجتماعي الذي يأتي من النية التشريعية. وهذا ما ينبع من حقيقة أن الفاعل العقلاني حالما ينوي فعل شيء ما، لا بد من أن يؤمن عقلًا أنه يستطيع فعل ذلك في ظروفه وفي نطاق قوته. فالنية هي نوع من الخطة؛ إذ ليس من العقلاني التخطيط لشيء نعرف أننا لا نستطيع فعله.
2 - الفكرة من وراء تقديم نوعين من النيات قد يثبت عدم تطابقهما، هي إيجاد مكان لحديث كانط عن قاعدة الفاعل بوصفها مناقضة لنفسها، عن كونها غير متسقة أو غير متماسكة. لكن لماذا يعتقد كانط أن لا أحد في العالم الاجتماعي المعدل يمكنه أن يقطع وعدًا كاذبًا؟ وملاحظاته هنا مختصرة: فهو يقول إن شمولية أو كونية القانون في الخطوة (3) «ستجعل من قطع الوعد، بل والغرض من الوعد، مستحيلًا في حد ذاته، وذلك لأن أحدًا لن يصدق أنهم أخذوا وعدًا بأي شيء، بل سينفجرون ضحكًا من هذا التدليس الفارغ» [(390)].
يفترض كانط كما يبدو أن الناس، كقانون طبيعي، يتعلمون من الخبرة ويتذكرون الماضي، ومن ثم فمجرد أن يصبح الأمر كما لو كان من قانون الطبيعة أن يحاول الجميع قطع وعد كاذب (في ظروف معينة)، تصبح الخبرة بالقانون معرفة عامة. فالجميع يعرفون به، ويعرفون أن الآخرين يعرفون به، وهكذا. ولسنا في حاجة إلى الافتراض أن جميع قوانين الطبيعة تدخل في إطار المعرفة العامة، فالواضح أنها ليست كذلك. لكن كطريقة لتفسير مقتضيات إجراء الأمر المطلق في ضوء صياغة قانون الطبيعة، ليس من الملائم أن نفترض الاعتراف العام بما يمكن اعتباره قوانين للطبيعة يضعها أشخاص يتصرفون من خلال قواعد بعينها.
للتوضيح، نقول إن في حالة التوازن الخاصة بالعالم الاجتماعي المعدل، يصبح هناك اعتراف بما يبدو قوانين طبيعة في الخطوة (3) اعترافًا عموميًّا كقوانين للطبيعة، وبناءً عليه يمكننا تطبيق إجراء الأمر المطلق. ويمكننا الإشارة إلى هذا الاعتراف العام بما يبدو قوانين للطبيعة صادرة من قواعد في الخطوة (1) بأنه شرط العلنية المفروض على المبادئ الأخلاقية الكونية، حيث يرى كانط

المبادئ المقبولة من هذا النوع بوصفها منتمية إلى التشريع الأخلاقي العام، ولنقل إلى مجتمع أخلاقي.

3 - شرط آخر إضافي: علينا التفكير في العالم الاجتماعي المعدل كأنه قطع زمنًا طويلًا منذ وصوله إلى حالة التوازن المحسوبة حدسًا. فهو كما لو كان موجودًا دائمًا، موجود الآن، وسيظل موجودًا دائمًا. ولندعُ هذا بشرط الأبدية.

المسألة ليست كما لو كان الفاعل في عمله من خلال إجراء الأمر المطلق يقول: «أريد أن تصبح قاعدتي من الآن فصاعدًا قانونًا للطبيعة». فهذا ما سيتيح الوقت للتوصل إلى حالة التوازن التي يمكن الفاعل في أثنائها أن يكتسب حظًّا معقولًا بالخداع. لكن ما يطلبه كانط بوضوح هو أن نعتبر هذه الحالة موجودة الآن؛ فالناس يضحكون على الفور من محاولات قطع الوعود الخادعة. لا يوجد انقضاء للوقت. وهذه القراءة مطلوبة أيضًا في الفقرة 19 المهمة من الفصل الأول [403]، لكنني لا يفترض أن أتتبع هذه المسألة هنا.

## §5 - المثال الرابع عند كانط: قاعدة اللامبالاة

1 - لاختبار مثال آخر أكثر إقناعًا في ما يتعلق باستخدام الإجراء ذي الخطوات الأربع، دعونا ننتقل إلى المثال الرابع [(391)]. القاعدة السلوكية العامة التي سنختبرها هاهنا هي قاعدة تعبر عن عدم المبالاة بحاجات الآخرين وسعادتهم.

في هذه الحالة تكون النيات الشخصية متوافقة تمامًا مع النيات التشريعية: فيمكننا في الحقيقة أن ننوي اتباع قاعدتنا السلوكية في الخطوة (1) في عالم النية التشريعية. بالأحرى، علينا أن نقرر، كأعضاء في العالم الاجتماعي المعدل وعبر استخدام قاعدة الخطوة (1)، إذا كنا نستطيع أن نريد ذلك العالم كأعضاء فيه. وهذا هو التناقض في اختبار الإرادة (الذي يصوره كانط بآخر مثالين) في مقابل التناقض في اختبار الإدراك (الذي يصوره بأول مثالين). ففي الخطوة (1) تكون قاعدة الفاعل:

لن أفعل شيئًا بغية مساعدة الآخرين في حاجتهم، أو الوقوف في جانبهم في محنة، ما لم يكن من العقلاني في ذلك الوقت أن أفعل ذلك في ضوء مصالحي الخاصة.

هنا يكون العالم الاجتماعي المعدل المرتبط بهذه القاعدة هو عالم لا يفعل فيه أحد قط أي شيء لمساعدة الآخرين عندما يحتاجون إلى مساعدة أو عون في كربهم. وهذا ما يصدق على الجميع في الماضي والحاضر والمستقبل. وهذه هي حالة التوازن ذات الصلة هنا التي نفترض أن تسود، كما سبق لها مثل أي نظام آخر للطبيعة، على نحو أبديٍّ تتأخر وتتقدم في الزمن. فضلًا عن ذلك، كما كان من قبل، يسلم كانط بأن جميع الناس في العالم الاجتماعي المعدل يعرفون قوانين السلوك الإنساني الناشئة من القواعد المعممة. فشرطا العلنية والأبدية ينطبقان هنا.

2 - ثمة صعوبة في فهم التناقض الذي يعتري اختبار الإرادة. للشرح: يقول كانط إننا لا يمكن أن نكون قادرين على الإرادة في عالم اجتماعي معدل مرتبط بقاعدة اللامبالاة، وذلك لاحتمال ظهور مواقف كثيرة في ذلك العالم نحتاج فيها إلى حب الآخرين وتعاطفهم. وقتئذ نكون مقيِّدين أنفسنا بقانون صادر عن إرادتنا ضد ما نحتاج إليه ونطلبه. ويستطرد كانط: وقتئذ لن يكون من العقلانية أن نريد عالمًا اجتماعيًّا يصبح الجميع فيه كما لو كان بحكم قانون طبيعي، أصم عن مطالبنا للمساعدة والعون، ما لم تكن مصلحته الخاصة تحركه.

تتضح الصعوبة هنا بمجرد ملاحظة أن الاختبار الذي يطبقه كانط على قاعدة اللامبالاة يبدو بالغ القوة، لأنه يرفض جميع القواعد المؤدية إلى أي صيغة من مبدأ العون المتبادل. والسبب في ذلك هو أن أي مبدأ من هذا النوع سيأمرنا أحيانًا بمساعدة الآخرين عندما يحتاجون. لكن ثمة مواقف قد تظهر في أي عالم اجتماعي معدل نكون فيه على إرادة شديدة في عدم مساعدة الآخرين، إلا إذا كان المبدأ المتضمن عديم الأهمية. فقد تحدد ظروفنا ما ينطوي على ممارستنا المساعدة من ضررٍ بناءً على خططنا الحالية. ومرة أخرى، بحكم قانون ينشأ من إرادتنا الخاصة، سيكون علينا أن نمنع أنفسنا من فعل ما نريده بشدة.

3 - لا يمكن التخلص بسهولة من تلك الصعوبة، لكن شيئين قد يحفظان الفكرة الرئيسة عند كانط.

الأول، أننا لا بد من أن نعطي مزيدًا من المضمون لإرادة الفاعلين المثاليين في تقرير قدرتهم على الإرادة في عالم اجتماعي معدل من عدمها. ما الذي يريده مثل هؤلاء الفاعلين؟ ما الأولويات التي لديهم إن وجدت؟

الشيء الثاني، لا بد من تحديد وجهة النظر التي من خلالها يتم التوصل إلى القرارات المتعلقة بالعوالم الاجتماعية: ما نوع المعلومات التي يمتلكها الفاعلون المثاليون وما يستطيعون الاضطلاع به في ما يتعلق بمواقفهم ودورهم في عالم اجتماعي معدل؟

في ما يتعلق بمضمون الإرادة عند فاعل مثالي، فإن إحدى الطرائق (لم أقل طريقة واحدة) هي تطوير تصور ملائم لما قد نسميه «احتياجات إنسانية حقيقية»، وهي عبارة يكرر كانط استخدامها في كتاب ميتافيزيقا الأخلاق [392]. وفهمي لكانط أنه يقول إن لدينا حاجات إنسانية حقيقية، وشروطًا بعينها من الضروري تحقيقها لاستمتاع البشر بحياتهم. ومن الواجب علينا أن نسعى لتأمين هذه الحاجات، وأن هناك من صور الجشع ما يغوينا بانتهاك هذا الواجب [393]. فنحن لا بد من أن نريد (بقدر ما تسمح به الظروف) عالمًا اجتماعيًّا تتحقق فيه هذه الضمانات. ويشير كانط إلى ما يدعوه «قاعدة المصلحة المشتركة» التي يمكن فهمها على النحو الآتي:

عليَّ أن أساعد الآخرين بغية تلبية حاجاتهم الحقيقية عندما أكون في وضع يؤهلني لذلك، لكن ليس إلى حد أن أصبح أنا نفسي في حاجة.
يعتقد كانط أن لدينا هذا الواجب الكوني، لأننا يُفترض بنا أن نكون بشرًا إخوة [(394)]؛ «كائنات عقلانية لها حاجات، متحدة بالطبيعة في مكان واحد مستقر بغرض أن يساعد بعضنا بعضًا».
يتضح مما سبق أنه بين العالم الاجتماعي المعدل المرتبط بمبدأ عدم المبالاة ونظيره المرتبط بمبدأ المساعدة المتبادلة، لا يمكننا كفاعلين مثاليين سوى أن نريد النوع الأخير، فهذا العالم وحسب هو ما يضمن تحقيق حاجاتنا الإنسانية الحقيقية، تلك التي يعطي الكائن العقلاني الحصيف الأولوية لتأمينها. وكجزء من إجراء الأمر المطلق، لنفترض أن لدينا تلك الحاجات وأنها مماثلة بشكل أو بآخر لدى الجميع.
في تطبيق إجراء الأمر المطلق بصورته المنقحة، نفهم أن أي مبدأ عام سوف يقيد أفعالنا عندما تحركها دوافع رغباتنا في بعض أو ربما كثير من المناسبات. فلا بد من مقارنة عوالم اجتماعية بديلة وتقدير النتائج الكلية للرغبة في أحد هذه العوالم. وفي سبيل ذلك، قد يتحتم علينا الأخذ في الاعتبار وزن التأثيرات المحتملة بمرور الوقت في حاجاتنا الإنسانية الحقيقية. ولإعمال هذه الفكرة، حتى لو بالطريقة التي ناقشناها هنا، نحتاج إلى تفسير تلك الحاجات. ويرى كانط، كما أعتقد، أن لدينا «حاجات إنسانية حقيقية» (أو حاجات أساسية) لا للطعام والشراب والراحة فحسب، بل أيضًا للتعليم والثقافة، وكذلك لظروف متنوعة ضرورية لتطوير وممارسة حساسيتنا الأخلاقية ووعينا، فضلًا عن الحاجة إلى قوى العقل والفكر وملكة الحكم. ولا أراني سأتتبع معكم هذه النقاط هنا.

# 6§ - قيدان على المعلومات

1 - لننظر الآن في وجهة النظر التي يقرر الفاعلون المثاليون من خلالها هل في استطاعتهم الإرادة في عالم اجتماعي أم لا. وأعتقد أن كانط ربما افترض أن القرار في الخطوة (4) يخضع لنوعين في الأقل من القيود على المعلومات. وتتضح ضرورية بعض القيود من خلال نوع الاعتراض الذي أثاره سيدجويك [(395)].
القيد الأول أن علينا تجاهل الملامح الأكثر خصوصية لجميع الأشخاص، بما في ذلك أنفسنا، وكذلك المضمون النوعي للغايات والرغبات لديهم ولدينا. وينال هذا الاقتراح تأييدًا في وصف كانط صفات عالم أو مملكة الغايات (the realm of ends)؛ فيقول [(396)]:
إن فهمي لـ «المملكة» أنها اتحاد منظم لكائنات عقلانية في ظل قوانين مشتركة. ولأن القوانين تحدد الغايات في ما يتعلق بصلاحيتها الكونية، فسوف نكون قادرين - إذا تجردنا من الفروق الشخصية بين الكائنات العقلانية، وكذلك من مضمون غاياتهم الخاصة كلها - على تصور كيان كلي للغايات في ارتباط

منظم (كيان كلي يجمع الكائنات العاقلة كغايات في حد ذاتها وأيضًا لغاياتهم الخاصة التي قد يضعها كل منهم أمام نفسه)، أي إننا سنكون قادرين على تصور مملكة من الغايات الممكنة وفقًا للمبادئ المذكورة سابقًا [397].
القيد الثاني، أننا عندما نسأل أنفسنا هل في استطاعتنا الإرادة في عالم اجتماعي معدل مرتبط بقاعدتنا، علينا أن نفكر كما لو كنا لا نعرف المكان الذي سيكون لنا في ذلك العالم. وأجد من الصعوبة أن نقرأ مناقشة كانط لهذا الأنموذج [398] (Typic) من دون الشعور أن بعضًا من تلك الفكرة مضمر أو ضمني. فهو يقول: «فلتسأل نفسك لو أن الفعل الذي تنوي فعله ينبغي أن يحدث وفق قانون لنظام الطبيعة الذي أنت جزء منه، هل كنت ستعتبره ممكنًا من خلال إرادتك أم لا؟ فالجميع، حقيقة، يقررون وفق هذه القاعدة ما إذا كانت الأفعال صالحة أم ضارة أخلاقيًّا. ويسأل الناس: إذا كان المرء منتميًا إلى نظام من الأشياء يبدو الجميع فيه [...] غير مبالين على الإطلاق بحاجات الآخرين، هل سيصدقون على إرادتهم الخاصة في أن يكونوا أعضاء في مثل هذا النظام؟».
سنجد أن ما يدل على وجود قيد ما على معرفة وضعنا في العالم الاجتماعي المعدل هو حديث كانط عن كوننا «جزءًا» من نظام الطبيعة ذاك، والإشارة في النهاية إلى المقطع القائل إن علينا التفكير في ما إذا كان من شأننا «التصديق على إرادتنا [الخاصة]» أي موافقة حرة على أن نكون أعضاء في ذلك العالم. وهذا ما يعتمد بالتأكيد على ما نعرفه عن وضعنا في ذلك العالم. فإذا كنت أعرف أن تحقيق حاجاتي الحقيقية مضمون (قابل للممارسة اجتماعيًّا) بواسطة المبادئ المعممة في الخطوة (2)، فالمفترض أن تكون الإجابة بنعم، من دون ذلك يحتمل أن تكون بالنفي.
2 - إذا كان هذان الاقتراحان صحيحين، فإن إجراء الأمر المطلق يساء تطبيقه عندما نسقط على العالم الاجتماعي المعدل المضمون النوعي لغاياتنا الخاصة أو الملامح الخاصة بظروفنا السياسية أو الاجتماعية الحالية أو المحتملة مستقبلًا. وليس في إمكان أحد أن يعرف، على سبيل المثال، أنه واحد من الرجال الأقوياء الذين وصفهم سيدجويك. وفي مجتمع ينقسم الجميع إلى نبيل وعبد، لا يمكن النبلاء أن يفكروا من خلال قاعدة المساعدة المتبادلة التي ستطبق حينئذ على طبقتهم فحسب. فقاعدة كتلك تعتمد على معلومات غير مشروعة. وهم، في المقابل، لا بد من أن يضمنوا تحقيق الحاجات الإنسانية الحقيقية لهم ولغيرهم.
تلخيصًا لما عرضناه، علينا أن نفكر عند الخطوة (4) لا على أساس تصور الحاجات الإنسانية الحقيقية فحسب، بل أيضًا من خلال وجهة نظر عامة مناسبة تفي بهذين القيدين على المعلومات الخاصة (في مقابل المعلومات العامة). وهذا لأن مقتضيات العقل العملي المحض والإمبيريقي الممثلة في إجراء الأمر المطلق تجبرنا على رؤية أنفسنا كمقترحين لممارسة أخلاقية عامة لعالم اجتماعي مستمر وصامد على مر الزمن. وأي قانون عام لمملكة

الغايات التي يكون أعضاؤها أحرارًا ومتساوين وعاقلين لا بد من أن يفي بهذه الشروط.

## 7§ - بنية الدوافع

1 - باطلاعنا على إجراء الأمر المطلق، يمكننا النظر الآن في بنية الدوافع لدى شخص يتميز بإرادة صالحة حازمة [(399)]. ففي الحجة الرئيسة ضمن كتاب الأسس يميز كانط بين الأفعال التي تتوافق مع الواجب وتحدث كذلك بدافع من الواجب، والأفعال التي تتوافق فحسب مع الواجب لكنها تنبع من الميل. النوع الأخير يتمتع بالمشروعية لكنه لا يتمتع بالأخلاقية. فالقيمة الأخلاقية للأفعال تعتمد على مبادئ الفعل الإرادي التي تتم هذه الأفعال من خلاله، لا على المقاصد - الأهداف، أو حالة الأمور، أو الغايات - أي الرغبات التي نتحرك من أجلها لممارسة الأفعال.

التمييز الذي كان يدور في خلد كانط هنا مفسر في أحد هوامش الفقرة 14 من الفصل الثاني من كتاب الأسس [413]، حيث يوضح التباين بين اهتمامنا (taking an interest) بعمل شيء ما، وتصرفنا بدافع من الاهتمام (acting from interest). يقول كانط:

يدل التعبير الأول [الاهتمام بـ] على اهتمام عملي بالفعل، بينما يدل التعبير الثاني [التصرف بدافع من الاهتمام] على اهتمام مرضي (pathological) بغاية الفعل. يشير الأول إلى اعتماد الإرادة على مبادئ العقل نفسه، بينما يشير الثاني إلى اعتمادها على مبادئ العقل في خدمة الميل؛ أي عندما يمدنا العقل فحسب بقاعدة عملية لتلبية حاجة ميل من ميولنا. ما يهمني في الحالة الأولى هو الفعل، بينما ما يهمني في الثانية هو موضوع الفعل (ما دام يسرني).

إن التمييز الذي يقدمه كانط هنا أساسي. فالفعل الذي يتم من أجل الواجب هو فعل يتم من خلال اهتمام بالفعل نفسه بوصفه يرد ردًّا صحيحًا - أو هكذا نعتقد - على مبادئ العقل العملي. فهذا الاهتمام بالفعل نفسه وبفضل تلبيته تلك المبادئ هو ما يعطي الفعل أخلاقيات في مقابل أن يكون محققًا للمشروعية فحسب.

2 - توجد نتائج عدة مهمة لهذا التمييز. سأذكر منها اثنتين: الأولى بحسب رؤية كانط أن كل فعل مدفوع باهتمام ما. وعلى عكس ما قيل من وقت إلى آخر، لا يوجد عند كانط ما يسمى بفعل من العقل وحده، إذا كان ذلك يعني فعلًا دون اهتمام يدفعه. فضلًا عن أن كل فعل، عند كانط، له غاية أو هدف؛ أحيانًا يكون هدفًا يريده المرء عبر ميل أو نزعة، وأحيانًا يكون هدفًا مصنفًا تحت الغاية الإلزامية التي تحددها مبادئ العقل العملي.

النقطة المهمة الثانية، هي أن الأفعال التي يمارسها شخص ذو إرادة صالحة تمامًا - أي شخص تتميز شخصيته بفضائل أساسية من الحكمة والعدل والإحسان مدعومة بفضائل ثانوية - غالبًا ما يشمل كلا النوعين من الاهتمام:

اهتمام عملي بمبادئ العقل العملي واهتمامات بغايات الحاجات أو الميول. وهذا ما يحدث مثلًا عندما يتصرف أصحاب الإرادة الصالحة في إطار حقوقهم في تأمين مصالحهم، لأن ما يفعلونه في تلك الحالة يتشكل بفعل تلك الاهتمامات، وهو ما لا يحدث إلَّا بعد تأكدهم من توافق مصالحهم مع حقوق الآخرين. وهذا يعني أن الاهتمامات المحركة لأفعالنا هي اهتمامات متنوعة ومرتبة في بناء معين، فضلًا عما لدينا من اهتمام عملي بالقانون الأخلاقي نفسه، ما دامت لدينا إرادة صالحة، دائمًا ما تكون لها أولوية تنظيمية مؤثرة. ويمكن فهم طبيعة هذا البناء في أفضل صورة من خلال طريقة عملنا بإجراء الأمر المطلق.

لنفترض أننا ذلك الشخص الواقع تحت تأثير الغواية بقطع الوعد الخادع. راجع المثال الثاني في المبحث الرابع (§4). ما يغوينا لفعل ذلك هو ميولنا النابعة من حاجاتنا في موقف صعب. وما يقودنا إلى مراجعة قاعدتنا عبر إجراء الأمر المطلق - أفترض أننا فعلنا ذلك - لم يكن ميولنا، بل حساسيتنا واهتمامنا العملي بالقانون الأخلاقي. من دون هذه الحساسية والاهتمام العملي، لن نكلف أنفسنا عناء المراجعة، وعبر ممارسة إرادة انتقائية، ما إذا كنا نستطيع دمج ذلك الميل في قاعدة مباحة، أي مقبولة من خلال إجراء الأمر المطلق [(400)].

فقصد العمل من خلال إجراء الأمر المطلق، مثله مثل كل نشاط، بما في ذلك أنواع الاستدلال والتفكير كافة، مدفوع باهتمام ما. وهذا صحيح عند كانط وهيوم. والتباين مع هيوم إنما يكمن في طبيعة الاهتمامات المحركة والبنية التي تعطي أولوية تنظيمية للاهتمامات العملية.

3 - في الفقرات 10-12 من الفصل الأول من كتاب الأسس [397-399]، يراجع كانط ثلاثة أمثلة من الأفعال التي تتم بدافع من الواجب وتظهر قيمة أخلاقية مقارنة بالأفعال التي، على الرغم من وقوعها بالتوافق مع الواجب، لا تظهر من القيمة الأخلاقية سوى القليل أو تكاد لا تظهر منها البتة. في كلتا الحالتين، يوجد ميل مباشر إلى إتمام الفرد واجبه: واجبات حفظ المرء حياته، مساعدة الآخرين عند الحاجة، وضمان السعادة الشخصية. وهذا الميل المباشر حاضر عمومًا إلى حد أن القيمة الأخلاقية لتلك الأفعال، إذا وجدت، لا تكون ظاهرة. وكانط هنا معنيّ بالحالات التي تكون فيها القيمة الأخلاقية ظاهرة بوضوح، لأن في تلك الحالات تكون المبادئ المضمرة في أحكامنا الأخلاقية اليومية مرئية بأسهل ما يمكن.

المثال الثاني الذي يسوقه كانط عن صديق متعاطف مع رجل أصابه قدر كبير من الذعر. وهذا ما أدى بشيلر (Johann F. Schiller) إلى كتابة هذه السطور التي كثيرًا ما تم الاستشهاد بها:

إنني أخدم أصدقائي مسرورًا، لكن للأسف أفعل ذلك بمتعة.

ومن هنا يغمرني الشك في أنني شخص فاضل.

والإجابة الممكنة على ذلك:
المؤكد أن حيلتك الوحيدة هي أن تحاول احتقارهم تمامًا،
ثم وبنفور افعل ما يمليه عليك واجبك.
سطور مسلية لكنها تستند إلى الفشل في رؤية الفرق بين تفسير فولف للإرادة بتلك الطريقة ومذهب كانط في إرادة خالصة بما يتضمنه من فكرة الإرادة الانتقائية. وتغفل هذه السطور التمييز بين المصلحة العملية التي نتصرف من خلالها - مصلحة ذات أولوية تنظيمية في تحديد ما هو مسموح لنا فعله - والميول وغيرها من الانفعالات التي لدينا في أثناء تصرفنا. هذه الانفعالات قد تظهر في أسلوب تصرفنا وفي إطلالتنا وتعبيرنا: نؤدي واجبنا بمرح وسرور. لكن أداءنا واجبنا لا يعتمد على هذه الانفعالات. فمع الأشخاص أصحاب الإرادة الصالحة، هذه الانفعالات ليست مطلوبة لمساعدتهم أو لمعاونة القوى النفسية كي تؤدي واجبها.
4 - إن المسائل المتعلقة بالواجب يفترض إقرارها عبر اعتبارات العقل العملي فحسب، ونحن لا نتصرف من ميولنا إلا عندما نرى أن القواعد التي توعز بها مباحة من خلال إجراء الأمر المطلق. في تلك الحالة فحسب يتبنى أصحاب الشخصية الفاضلة تلك الميول بإرادة انتقائية. ولا يعني هذا الافتراض أن نكون بلا مشاعر وانفعالات، أو أن نؤدي واجبنا بمرح وسرور. ولا يعني أيضًا أن الطباع الفاضلة لدى أصحاب الإرادة الصالحة دائمًا ظاهرة وواضحة للجميع يرونها. إنما يعني أنه في الأوقات العصيبة، مثلما حدث للرجل وصديقه عندما يصابان ببلادة قاتلة، يظل في استطاعتهم أداء ما يتطلبه الواجب. وقتئذ ربما تكون شخصيتهم الفاضلة ظاهرة بوضوح، لكن لا يعني هذا بأي حال القول بأنها لم تكن موجودة من قبل.
يجب الاعتراف بأن ما عرضه كانط في الفقرات 10-12 من الفصل الأول من كتاب الأسس [397-399] ليس متسقًا. فهدفه هو سرد حجة تمدنا بطبيعة القانون الأخلاقي بطريقة يمكن بها رؤيته في أحكامنا الصادرة بالسليقة أو بالحس العام على القيمة الأخلاقية للأفعال. وهذا ما يريد أن يفعله من خلال التركيز على الأفعال التي نتفق عليها وفقًا للواجب من دون أن تكون مدعومة بميول الشخص. وربما كان الشخص متمتعًا دائمًا بكامل الطباع الفاضلة، لكن هذه هي المرة الأولى، والآن فقط، التي تكون فيه هذه الحقيقة واضحة لنا. التباين الأساس هنا هو بين أن تكون فاضلًا دائمًا وبين أن تكون هذه الفضيلة ظاهرة في ظروف صعبة وشاقة.
غير أن كانط يتأرجح في هذا العرض، ولا سيما في المثال الثاني عن الرجل وصديقه، وذلك بجعله التباين بين رجل يحركه الميل الطبيعي وحده - من يستمتع بجعل الآخرين سعداء بوصفه عمله الخاص - والذي لم يبدُ معتبرًا في القانون الأخلاقي على الإطلاق، والآخر الذي يقدر تحت ضغط شديد أن يتصرف بدافع من الواجب وحده. فإذا كان صديق الرجل هو، كما يبدو،

الشخص نفسه في الفقرة 11 من الفصل الأول [398-399] كلها، فلا بد من أن يكون كانط قد أجرى بعض التحول على الشخصية. فهذا التذبذب في عرض كانط ينبغي ألّا يسمح له بإضفاء الغموض على مذهبه الرئيس للإرادة الخالصة ذات الأولوية التنظيمية للاهتمام العملي الخالص. لم أقل إن مذهب كانط مبرر تمامًا، لكنه متوافق تمامًا مع تأدية واجبنا بمرح وسرور، ومع جميع الانفعالات التي تزين الحياة البشرية. وحول هذه النقطة يمكنكم مراجعة رد كانط على شيلر [(401)].

(378) Immanuel Kant, Gesammelte Schriften (Berlin: Prussian Academy of Science, 1900), vol. 5, «Critique of Practical Reason,» p. 3.

(379) ورد في المحاضرة السابعة عن كانط (الفصل الرابع عشر من هذا الكتاب) شرطان آخران: شرط الحقيقة العقلية وشرط الدافعية.

(380) Kant, Gesammelte, intro. to vol. 6, «Metaphysics of Morals,» pp. 399-402.

عن هذا الاقتراض، يُنظر النقاش التعليمي الذي قدمته باربرا هرمان (Barbara Herman) تحت عنوان «ممارسة الحكم الأخلاقي»: «The Practice of Moral Judgment,» Journal of Philosophy (August 1985), pp. 414-436; reprinted in: The Practice of Moral Judgment (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1993), pp. 73-93.

(381) Immanuel Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals, Trans. by H. D. Paton (New York: Harper and Row, 1964), chap. 2, §§12-15 [412-414].

(382) Ibid., chap. 2, §33 [421].

(383) أنموذج رياضي (modulo) للجمع بين الأشياء تبادليًّا من خلال معاملات ضرب بضع متغيرات صغرى، وأتبع في تفسيري لإجراء الأمر المطلق أنموذج أونورا أونيل (Onora (Nell) O'Neill) ضمن مرجعها: Onora O'Neill, Acting on Principle (New York: Columbia University Press, 1975);

يُنظر أيضًا:

Paul Dietrichson, «When Is a Maxim Universalizable?» Kantstudien (1964), and Thomas Pogge, «The Categorical Imperative,» in: Grundelgung zur Metaphysick der Sitten: Ein Kooperativer Kommentar, Ed. by Ofried Hoffe (Frankfurt: Vittorio Klosterman, 1989).

كذلك اتبعتُ فرض باربرا هرمان في عدد من أوراقها البحثية الذي يفيد بأننا بتطبيق إجراء الأمر المطلق، فنحن نفترض أن قاعدة الفاعل قاعدة عقلانية.

(384) Ibid., §30n [421].

(385) Kant, Gesammelte, vol. 6, «MdS,» intro, pp. 384 f.

(386) Kant, Groundwork, chap. 2, §30n [421].

(387) Ibid., chap. 2, §37 [422-423].

(388) Ibid., chap. 2, §33 [421].

(389) Ibid., chap. 2, §36 [422].

(390) Ibid.

(391) Kant, Groundwork, chap. 2, §38 [423].

(392) Kant, Gesammelte, vol. 6, «MdS,» pp. 393, 432 f., 453 ff.

في اعتمادنا هذه الطريقة، نعدل أو نضيف إلى تفسير كانط. وأعتقد أنها كانطية في روحها، شريطة ألّا تكون توفيقية بين العناصر الأساسية في مذهبه.

(393) Ibid., p. 432.

(394) Ibid., p. 453.

(395) «يمكننا [...] أن نتصور امرأً، تتصف روح الاستقلال والنفور من الالتزامات لديه بالقوة التي تجعله يفضل الحرمان على تلقي إعانة من أحد. لكن حتى بافتراض أن الجميع، في أوقات المحنة الحقيقية، يتمنون بالضرورة مساعدة الآخرين، يظل الرجل القوي، وبعد موازنة فرص الحياة، قادرًا على التفكير بسهولة أنه ومَن على شاكلته لديهم الكثير ليكسبوه، عمومًا، وذلك بتبنيهم القاعدة السلوكية الأنانية (egoistic maxim)، من المحتمل أن يجلب الإحسان متاعب أكثر من الفوائد». يُنظر: Henry Sidgwick, The Methods of Ethics, 7th ed. (London: Macmillan, 1907), p. 389n.

(396) Kant, Groundwork, chap. 2, §62 [433].

(397) يفضل رولز تعبير «realm» على كلمة «kingdom» (مملكة) التي يستخدمها بيتون (Paton) في «مملكة الغايات» (Kingdom of Ends). (المحررة)

(398) Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» pp. 69 f.

(399) لمطالعة نقاش تثقيفي حول هذه النقطة، يُنظر:

Barbara Herman, «On the Value of Acting from the Motive of Duty,» Philosophy Review (July 1981), pp. 359-382; reprinted in: The Practice of Moral Judgment, pp. 1-22; and Henry Allison, Kant’s Theory of Freedom (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), chap. 6.

(400) يتوافق هذا مع ما يقوله كانط في كتاب الدين، Kant, Gesammelte, vol. 6, «Religion,» p. 24: «إن حرية الإرادة تتميز بطبيعتها الكلية الفرادة كونها باعثًا يمكن أن يحدد إرادة الفعل ما دام الفرد قد دمجها في قاعدته (أي حوّلها إلى قاعدة عامة يتصرف وفقًا لها)».

(401) Kant, Gesammelte, vol. 6, «Religion within the Limits of Reason Alone,» pp. 23 f.

# الفصل العاشر
# المحاضرة الثالثة عن كانط
# الأمر المطلق: الصياغة الثانية

## §1 - العلاقة بين الصياغتين

1 - إحدى المشكلات التي تواجهنا في فهم الأمر المطلق هي البت في كيفية ارتباط صياغاته الثلاث بعضها ببعض. ولأن كانط يذكر كل صياغة بطرائق مختلفة، فنحن في الواقع لدينا ثلاث عائلات من الصياغات. وقد عرضنا في المحاضرة الأخيرة للأمر المطلق في ضوء صيغة قانون الطبيعة، التي أطلقنا عليها إجراء الأمر المطلق. وسؤالنا اليوم كيف ترتبط الصياغتان اللاحقتان بتلك التي تناولناها.

في نهاية الحجة المحورية الواردة في الفقرات 12-71 من الفصل الثاني من كتاب الأسس [412-436]، يقدم كانط مراجعة للصيغ مشفوعة بملخص عن أهم الاستخلاصات في الفقرات 72-79 من الفصل الثاني [436-440]، مستهلًا تلك المراجعة بقوله إن طرائق تمثيل مبدأ الأخلاق الثلاث هي بالفعل ثلاث صياغات مختلفة للقانون نفسه. وكل من تلك الصياغات يحتوي على مزيج من الصياغتين الأخريين (الفقرة 72)، فضلًا عما يقوله كانط عند تقديمه الصياغة الأولى من أن ثمة أمرًا مطلقًا واحدًا فحسب (الفقرة 31) [421].

إذًا، نفترض أنه لا يوجد سوى أمر واحد فحسب بثلاث صياغات تعد نوعًا ما متكافئة. تظل المشكلة أن تلك الصياغات لا يماثل بعضها بعضًا، ولا سيما الصياغة الثانية التي تحمل لنا مفاهيم جديدة ومختلفة تمامًا، ومضمونها (الفقرة 49 من الفصل الثاني) [428-429]:

تصرف بطريقة تعامل بها دائمًا الإنسانية، سواء في شخصك أنت أو في الشخص الآخر، لا كمجرد وسيلة، بل دائمًا وأبدًا كغاية.

لا شك في أننا في حاجة إلى توضيح يتعلق بكيفية تكافؤ هذه الصياغة بمفاهيمها الثلاثة حول الشخص والإنسانية ومعاملة الإنسانية كغاية (كغاية في حد ذاتها)، مع الصياغتين الأولى والثالثة.

الصعوبة الأخرى أيضًا هي أن المناقشة الواردة في الفقرات 46-49 من الفصل الثاني [427-429] والتي تسبق الصياغة الثانية تعد شديدة الغموض. وأعتقد أن أفضل فهم لها سيكون في ضوء ما يقوله كانط في مقام آخر، في الفقرات 1-7 من الفصل الأول من الأسس [393-396]، عن القيمة المطلقة لإرادة صالحة وعن دور العقل، وكذلك ما يأتي لاحقًا من حجج في الفقرات 70-71 [435-

436]، و76-77 [437-438] من الفصل الثاني. المسألة المهمة جدًا أيضًا هي مذهب الفضيلة (Doctrine of Virtue)، مثلما سنرى لاحقًا.

2 - لنبدأ تفسيرنا للعلاقات بين الصياغات الثلاث بإلقاء نظرة على ما يقوله كانط في مراجعته في الفقرات 72-75 من الفصل الثاني [436-437]. فإلى جانب القول إن هذه الصياغات تمثل القانون نفسه، نجده يدلي بملاحظتين.

الأولى، قوله إن ثمة اختلافًا بين الصياغات هو في طبيعته اختلاف عملي ذاتي وليس عمليًا موضوعيًا (objectively practical). وهذا ما يوحي بعدم وجود اختلاف موضوعي بينها. والغرض من وجود ثلاث صياغات (خصوصًا هذه الصياغات بعينها) هو الإتيان بالفكرة العقلية - أي القانون الأخلاقي- إلى موقع أقرب إلى الحدس (وفقًا لقياس بعينه) وأكثر قربًا إلى المشاعر. وفي نهاية تلك المراجعة (الفقرة 75 من الفصل الثاني) [436-437]، يقول كانط إننا إذا تمنينا تحقيق سبيل أو مدخل إلى القانون الأخلاقي، من المفيد أن نأتي بذلك المدخل مع الفعل نفسه ونخضعهما للصياغات الثلاث. بهذه الطريقة، وكلما أمكن، نجلبه [أي الفعل] «إلى مسافة أقرب من الحدس».

الملاحظة المهمة الثانية في هذا المقطع هي أنه من الأفضل عند إصدار حكم أخلاقي أن نمضي دائمًا بطريقة صارمة (strict method) متخذين الصيغ الكونية للأمر المطلق قاعدة لنا: «تصرف على أساس القاعدة السلوكية التي يمكن أن تكون في الوقت نفسه قانونًا كونيًا». ما أود قوله بإعادة قراءة القاعدة هنا هو أن أساس الطريقة الصارمة هو الأمر المطلق نفسه. لكن نظرًا إلى أننا كائنات محدودة بحاجات، فإنه لا يمكننا تطبيق ذلك الأمر مباشرة على أفعالنا، بل لا يمكننا أن نفعل ذلك إلا بعد تفسيره - أي الأمر المطلق - في ضوء صيغة قانون الطبيعة، وهذا كله عبر توضيح إجراء الأمر المطلق. وعلى الرغم من أن هذا الإجراء ليس هو الأمر المطلق نفسه، فإنه يمدنا بالتعبير الأكثر قابلية للاستخدام عن الطريقة الصارمة المستندة إليه.

أينما حاولنا مراجعة أو فحص ما يتطلبه منا الأمر المطلق من طريق اختبار القواعد، سيكون علينا دائمًا تطبيق إجراء الأمر المطلق. ولا يمكن الصياغات الأخرى أن تضيف جديدًا إلى مضمون ذلك الأمر المثبت بتلك الطريقة. فلسنا مطالبين بقراءة تلك الصياغات بحيث تسفر عن متطلبات غير معطاة بالفعل في التعبير الأكثر قابلية للاستخدام عن الطريقة الصارمة: الإجراء ذو الخطوات الأربع.

3 - إذًا القصد من الصياغات الأخرى هو النظر إلى إجراء الأمر المطلق من وجهات نظر مختلفة. وتخميني هنا أننا في الصياغة الأولى (وباستخدام صيغة قانون الطبيعة) ننظر إلى موقف أخلاقي من وجهة نظر الفاعل (agent). وعلينا كأشخاص معقولين وواعين أن نخضع قواعدنا العقلانية (التي تعززها ميولنا في سياق فعلي أو محتمل من الحياة اليومية) لاختبار إجراء الأمر المطلق. وبرؤية

أنفسنا كأشخاص خاضعين لمتطلبات أخلاقية، نكون في حاجة إلى مراجعة ما إذا كان التصرف بناء على قاعدتنا مباحًا أم لا.
لكن في الصياغة الثانية يوجهنا الأمر المطلق إلى رؤية أنفسنا والآخرين متأثرين بفعلنا المقترح أو المخطط له؛ أي إننا والآخرون نُرى في صورة سلبية (passive)، أو وفق صيغة كانط أننا نعامل الإنسانية - في أنفسنا والآخرين - دائمًا كغاية. وفي الصياغة الثالثة (الخاصة بالاستقلال الذاتي) نعود ثانية إلى وجهة نظر الفاعل، لكن هذه المرة لا كشخص خاضع للمتطلبات الأخلاقية، بل كشخص يشرّع، أو كما لو كان يشرع لقانون كوني: وهنا يُرى إجراء الأمر المطلق بوصفه إجراء يمكنّنا الالتزام به مع الإلمام الكامل بمعناه من أن نعتبر أنفسنا مشرعين لقانون كوني لعالم ممكن من الغايات (لا مملكة للغايات).
تنطلق هذه القراءة من نص كانط استنادًا إلى بعد واحد منه (مع ذلك لا أعتقد أنها تخل بقصده الرئيس). فهو يقول إن الصياغات المختلفة متكافئة في احتواء كل منها الأخريين. لكن إذا أخذنا صياغة قانون الطبيعة بوصفه الإجراء الأكثر صلاحية للاستخدام في تحقيق ما يطلبه منا الأمر المطلق، فإن الصياغتين الثانية والثالثة لا تشكلان طرائق بديلة لتحديد المضمون نفسه، ولا يمكنهما أن تضيفا إلى مضمونه. فهما يعتمدان بالأحرى على إجراء الأمر المطلق ومضمونه - القواعد التي يقبلها - كما هو معروض بالفعل. ومهمتنا اليوم أن نرى هل يصدق هذا التلميح على تفسير كانط للصياغة الثانية أم لا.

## §2 - بيانات الصياغة الثانية

1 - توجد أربعة بيانات للصياغة الثانية من المفيد عرضها. فلدينا البيان الرئيس الأول في الفقرة 49 من الفصل الثاني [428-429]:
تصرف بطريقة تعامل بها الإنسانية دائمًا، سواء في شخصك أو في شخص الآخرين، لا كمجرد وسيلة، بل دائمًا وأبدًا كغاية.
في مراجعة الصياغات [402]، يقول كانط، البيان الثاني:
إن الكائن العاقل العقلاني وبفضل طبيعته يمثل غاية، بل وغاية في ذاته؛ ولا بد من طبيعته هذه أن تعمل مع كل قاعدة كشرط مقيد لجميع الغايات التي تقتصر في طبيعتها على النسبية والتعسفية.
في الفقرة 77 من الفصل الثاني [437-438]، ضمن مراجعة الحجة بكامله، نتحصل على بيان ثالث:
إذًا ليكن تصرفك في علاقتك بكل كائن عاقل وعقلاني (نفسك والآخرين) على نحو يمثل فيه ذلك الكائن غاية في حد ذاته وفقًا لقاعدتك.
هذه الصياغة، كما يقول كانط، هي نفسها كما ينص البيان الرابع [403]:
تصرف على أساس قاعدة تتضمن في حد ذاتها صلاحيتها الكونية لكل كائن عاقل وعقلاني.

2 - ثمة فروق بين هذه المبادئ، على الرغم من أننا يمكن أن نميز الثلاثة الأول كصور مختلفة للصياغة الثانية. لكن من المفاجأة أن يعد كانط ومن دون مقدمات البيان الرابع صورةً من صور الصياغة الثانية، بسبب افتقادها المفردات الواردة في البيانات الثلاثة الأخرى. وهذه الصيغة لا تقول شيئًا عن معاملة الإنسانية كغاية في حد ذاتها. وأعتقد أنه يفعل ذلك لأنها تلائم أكثر الصياغة الثانية، ولا سيما في التفسير السلبي لها، وهذا ما سنفسره ونفصله لاحقًا.

على الرغم من الفروق في هذه الصياغات، ثمة نقطتان مهمتان في الثلاث الأولى، ولنترك الرابعة جانبًا.

تشدد الصور الثلاث كلها على أن علينا معاملة الإنسانية في شخصنا وفي شخص الآخرين بطريقة معينة؛ لا كوسيلة قط، بل دائمًا كغاية في حد ذاتها. وتضيف الصورة الثانية فكرة أن الكائن العاقل العقلاني وبحكم ما يتميز به من طبيعة تجعله غاية في ذاته، لا بد من أن تعمل هذه الطبيعة كشرط يحد جميع القواعد في تتبع غايات تقتصر على كونها نسبية وتعسفية، أي غايات الميول والاهتمامات المرضية [(404)]. وهذه الفكرة موجودة أيضًا ضمنًا في الصور الأخرى.

## 3§ - واجبات العدالة وواجبات الفضيلة

1 - أريد أن أوضح ما سندعوه التفسيرات السلبية والإيجابية لصياغة الأمر المطلق الثانية. فمصطلحا «سلبي» (negative) و«إيجابي» (positive) مأخوذان مما قاله كانط في تعليق له على المثال الرابع [(405)] وقوله في الفقرة 77 من الفصل الثاني [437-438] من أننا في تصورنا لغاية ما لا كشيء مفترض صنعه أو إنتاجه، بل كشيء قائم بذاته أو مستقل، علينا التفكير فيه تفكيرًا سلبيًا فحسب، أي كغاية لا ينبغي أن نتصرف ضدها مطلقًا، وكشيء يجب ألا نعده أبدًا مجرد وسيلة.

للأسباب التي ناقشناها، أفترض أن إجراء الأمر المطلق هو أفضل السبل لتتبع الطريقة الصارمة، ومن ثم ينبغي اتخاذه أساسًا لصيغ الأمر المطلق الكونية. إذا صح ذلك، فإن هذا الإجراء لا يقبل سوى القواعد التي يحترم الفعل الصادرة منها الشروط الواردة في الصور المذكورة للصياغة الثانية. والسؤال: كيف لنا أن نفهم ذلك؟

2 - كخلفية لتقديم التفسيرات السلبية والإيجابية، نحتاج أولًا إلى ملاحظة التباين بين واجبات العدالة وواجبات الفضيلة. ويوجد مبدآن يعالجهما كانط كحالات خاصة جدًا من حالات القانون الأخلاقي. وهما مبدآ العدالة والفضيلة. ينص مبدأ العدالة الوارد في ميتافيزيقا الأخلاق [(406)] على:

إن كل فعل هو حق [recht] يمكّن في حد ذاته أو وفق قاعدته حرية كل إرادة حرة من التعايش مع حرية الآخرين وفقًا لقانون كوني.

بينما ينص المبدأ الأول لمذهب الفضيلة [(407)](#):
تصرف وفقًا لقاعدة الغايات التي يمكن أن تكون قانونًا كونيًا للجميع.

<table dir="rtl">
<tr><td>واجبات ذات التزامات محدودة</td><td colspan="3">واجبات ذات التزامات واسعة</td></tr>
<tr><td>التزامات العدالة</td><td colspan="3">التزامات الفضيلة</td></tr>
<tr><td rowspan="2">تطبق على أفعال خارجية: أعمال لا غايات</td><td colspan="2">واجبات افعل ولا تفعل</td><td rowspan="2">واجبات الفعل أو الاقتراف</td></tr>
<tr><td>أفعال خارجية</td><td>أفعال داخلية</td></tr>
<tr><td colspan="3">واجبات ذات متطلبات محدودة</td><td rowspan="2">واجبات ذات متطلبات واسعة</td></tr>
<tr><td>ضرورية وكافية</td><td colspan="2">ضرورية لكن غير كافية</td></tr>
</table>

إحدى طرائق تمييز الاختلاف بين هذين المبدأين هو أن عبارة «بغية أن» الواردة في قاعدة الفاعل تتغير في مبدأ العدالة إلى «بغية تقديم مصالحي» وهي عبارة ليس لها دور جوهري، فيما ينظم المبدأ أفعالًا (خارجية) مهما كانت غاياتنا ومصالحنا. فتركيز واجبات العدالة إنما ينصب على ما نفعله: على أعمالنا، لا على غاياتنا. أما في مبدأ الفضيلة، تصبح عبارة «بغية أن» جوهرية؛ لنتذكر أن في قاعدة المساعدة المتبادلة تتخذ هذه العبارة صيغة: «بغية تلبية الحاجات الحقيقية للآخرين» [(408)](#).

3 - إليكم بعض التباينات بين واجبات العدالة وواجبات الفضيلة:
(أ) يفكر كانط في واجبات العدالة (تلك المصنفة عبر نسق قانون عادل) بوصفها واجبات يمكن تشريعها وإنفاذها خارجيًا، أو فرضها علينا من الآخرين؛ على سبيل المثال، عبر تسويغها بالثواب والعقاب. ولا تتطلب هذه الواجبات سوى أفعال محددة من أنواع فاضلة، يمكن تأديتها بدافع من أي سبب، بما في ذلك (وكما أشرنا سابقًا) دوافع المصلحة الذاتية بأنواعها كافة. انظر الجدول السابق.
في المقابل، لا يمكن فرض الواجبات الأخلاقية علينا من الخارج. فلا بد من أن نفرضها على أنفسنا (بتشريع داخلي، أو ما يبدو كذلك). فهذه الواجبات تتبع غايات بعينها ووفق خطط بعينها وتمنح هذه الغايات ثقلًا معين في تدبراتنا وسلوكنا. إذًا هي واجبات للتصرف بدافع من سبب بعينه. والتصرف بدافع من سبب بعينه (Bewegungsgrund) يعني ببساطة - في نظر كانط - أن نرى غاية بعينها، أو حالة الأمور، كما لو كنا نتبع من أجلها خططًا بعينها، ينبني عليها تدبرنا وتصرفنا [(409)](#).

(ب) يقال إن واجبات العدالة ذات التزامات محدودة، فيما يقال عن واجبات الفضيلة إنها ذات التزامات واسعة [(410)]. يشير هذا الفارق إلى كيفية تأسيس الواجبات وتبريرها في منظومة كانط. فواجبات العدالة يبررها مبدأ العدالة، ومن ثم فهي واجبات - بحكم التعريف - ذات التزامات محدودة؛ بينما واجبات الفضيلة يبررها مبدأ الفضيلة، ومن ثم فإنها - وبالمثل بحكم التعريف - ذات التزامات واسعة.

(ج) يميز كانط أيضًا بين واجبات ذات متطلبات محدودة وأخرى ذات متطلبات واسعة. ويشير الفارق هنا إلى كيفية إنجاز الواجبات؛ فلإنجاز واجبات ذات متطلبات محدودة، لا بد من أن نفعل أو لا نفعل أفعالًا بعينها. أما إنجاز الواجبات ذات المتطلبات الواسعة فيكون بتبني وتنفيذ خطط للسلوك تمنح ثقلًا لتحقيق غايات بعينها، وهذه ما يدعوها كانط «غايات إلزامية» (obligatory ends).

وعن واجبات الفضيلة، فإن الأساسي منها واجبات ذات متطلبات واسعة: على سبيل المثال، واجب تربية كمالنا الأخلاقي والطبيعي. ولا توجد أدوار معينة يمكن توزيعها لتحقيق ذلك؛ فهي تدعو إلى خطط شاملة يخضع تنفيذها لملكة الحكم ورجاحة العقل.

إذًا، جميع واجبات العدالة هي واجبات ذات متطلبات محدودة: تنجز ببساطة عبر الكف عن الأفعال المحددة التي يحرمها القانون العادل، وفعل ما هو مطلوب تحديدًا. وهنا لا تشكل دوافعنا (الغايات المنظورة) أهمية، وإنما يكفي القيام بتصرفات معينة. لكن ربما تكون واجبات الفضيلة أيضًا ذات متطلبات محدودة، ولو بمعنى أضعف. فلنأخذ مثلًا واجب عدم التخلص من حياتنا: فأنا ما دمت لا أقتل نفسي، أستطيع الوفاء بهذا الواجب. لكن هذا ليس بكاف على الرغم مما يبدو عليه من ضرورة. الأبعد من ذلك أنني يجب ألا أقتل نفسي كتصرف يمكن تجنبه كشرط لتربية كمالي الأخلاقي والطبيعي على سبيل المثال. فإذا كنت لا أنتحر لأن القانون يعاقب المنتحرين، ربما بمحو أسمائهم من جميع السجلات العامة، فإنني ببساطة أفي بهذا الواجب. وثمة اعتبارات مماثلة تنطبق على واجبات أخرى للفضيلة تتطلب تجنب تصرفات بعينها: مثل عدم الكذب أو الوقوع في خداع النفس، وعدم الانخراط في السخرية أو الاستهزاء، إلخ. وتوجد حالات لا بد فيها لأفعال بعينها أن تتم أو لا تتم، وذلك إذا قُدِّر للغايات التي تحددها واجبات الفضيلة أن تتحقق.

## 4§ - ما الإنسانية؟

1 - يجب الآن أن نسأل ما الإنسانية وما المقصود بعبارة أن نعاملها - في أنفسنا وفي الآخرين - كغاية في ذاتها. ربما يقبل هذا المعنى التفسير - إذا صدق حدسنا - في ضوء القواعد التي يجيزها إجراء الأمر المطلق، بمجرد أن ننظر إلى ذلك الإجراء من وجهة نظر أنفسنا والآخرين بوصفنا جميعًا متأثرين بالفعل المخطط أو المقترح، ومن ثم في صورة سلبية [خاملة].

يقصد كانط بالإنسانية أصحاب القوى والقدرات التي تميزنا ككائنات معقولة وعقلانية ينتمون إلى العالم الطبيعي. وامتلاكنا الإنسانية يعني أن نكون عاقلين وعقلانيين (vernünftig) وفي الوقت نفسه جسدًا بشريًا تدب فيه الروح: أشخاصًا عاقلين وعقلانيين، متموضعين في الطبيعة مع حيوانات أخرى. وتشمل هذه القوى أولًا تلك القوى الخاصة بالشخصية الأخلاقية، التي تمكننا من التمتع بإرادة صالحة وطباع أخلاقية خيّرة؛ وتشمل ثانيًا تلك القدرات والمهارات لتحقيق التطور عبر الثقافة، بالفنون والعلوم وسواها.

2 - لتأكيد تلك النقطة، دعونا نلقي نظرة على ثلاثة مواضع في القسم المعنون «مذهب الفضيلة» من كتاب ميتافيزيقا الأخلاق، حيث يرد مصطلح «إنسانية» (Menschheit) في كثير من مقاطع هذا العمل (أحصيتُ منها عشرين مقطعًا [ربما يوجد أكثر من ذلك] ترد فيها الكلمة [أو مرادف لها] مرة أو أكثر) [(411)]. أعتقد أن جميعها يؤكد التوصيف السابق للإنسانية. على سبيل المثال:

(أ) يوضح كانط في ميتافيزيقا الأخلاق [(412)] مفهوم الكمال النوعي المستخدم عند ذكر الواجبات المختلفة التي علينا تأديتها لتحقيق الكمال لأنفسنا؛ فيقول إن من واجباتنا أن نتولى كمال المرء كغاية من غاياتنا وكما ينبغي أن يكون أو كما ينبغي «للإنسانية حقيقة» أن تكون. وتوجد أنواع الكمال هذه في ما يمكننا بلوغه بأفعالنا، لا في العطايا التي نتلقاها من الطبيعة. وواجب الكمال له عنوانان:

(1) واجب تربية قوانا الطبيعية التي تتربع قوة الفهم على قمتها، بما في ذلك قوة امتلاك المفاهيم وتطبيقها، ومن بينها مفاهيم عن الواجب. ومن ثم يصبح لدينا واجب ترقية أنفسنا للخروج من حالة الحيوانية الفظة وبلوغ الإنسانية بصورة أكثر كمالًا، نقدر بفضلها على تحديد الغايات.

(2) واجب تربية إرادتنا في تحقيق أنقى توجه للفضيلة، يكون الدافع وراءه هو التصرف بدافع من اهتمام عملي محض بالقانون الأخلاقي، وهذا القانون هو قاعدة أفعالنا.

فبلوغ إنسانيتنا هو بلوغ قوانا الأخلاقية وقدراتنا الطبيعية كما هي ظاهرة في الثقافة الإنسانية.

(ب) في المبحث الثاني عشر من التمهيد لقسم «مذهب الفضيلة»، ينظر كانط في الأساس السيكولوجي لتقبلنا فكرة الواجب. فهو يعتقد أن ثمة نزعات أخلاقية بعينها - شعور أخلاقي وضمير، حب الجار واحترام الذات - هي نزعات طبيعية للذهن يفترض أن تتأثر بمفاهيم الواجب. وامتلاك هذه النزعات الطبيعية ليس بأمر حتمي، فهي سابقة على الشعور، ووعينا بها ليس له أصل إمبيريقي، لكنه معروف لدينا من خلال معرفة القانون الأخلاقي فحسب وبتأثيره في حساسيتنا. ويواصل كانط قائلًا [(413)]: «لا يوجد شخص بلا شعور أخلاقي تمامًا، لأنه لو كان يفتقد القدرة على الشعور الأخلاقي افتقادًا تامًا، لكان ميتًا أخلاقيًا. وإذا [...] لم تعد قوة الحياة الأخلاقية مثيرة لهذه المشاعر،

لتحللت الإنسانية (بالقوانين الكيميائية) إلى مجرد حيوانية». وقد نقول إن الإنسانية هي عقل عملي محض متحرك. ويواصل كانط قوله إننا لم يعد لدينا معنى خاص للخير والشر يزيد عما نفعله في ما يتعلق بالحقيقة والكذب؛ وما لدينا هو بالأحرى قوة الاختيار (willkür) تعتريها قابلية للتأثر أو الحساسية (susceptibility) لأن تكون مدفوعة بالعقل العملي المحض ومبادئه، وهذا شعور أخلاقي.

(ج) في المبحث 34 (34§)، يقول كانط إن الطبيعة غرست في الإنسان قابليته للتأثر التعاطفي بمشاعر الفرح والحزن، وإن استهداف هذه المشاعر كوسيلة لتعزيز الإحسان الفعال والعقلاني هو واجب خاص، على الرغم من كونه مشروطًا. ويواصل كلامه قائلًا [(414)]: «إنه يدعى واجب الإنسانية (humanitas) لأنه يعتبر الإنسان لا مجرد كائن عقلاني فحسب، بل أيضًا حيوان موهوب بالعقل».

يمضي كانط مميزًا بين الإنسانية متموضعة في القوة وإرادة المشاركة في مشاعر الآخرين، وهي إرادة حرة لأنها تستند إلى العقل العملي، وبين القابلية للتأثر المجرد بفرح وحزن الآخرين التي هي شعور غير حر بل مجرد شعور منقول (مثلما استخلصنا في كتاب رسالة في الطبيعة البشرية عند هيوم) [(415)].

يعتقد كانط أن لدينا واجبًا غير مباشر لتربية المشاعر الطبيعية التعاطفية كمشاعر ملائمة لواجباتنا الأخلاقية والعثور فيها على وسيلة للمشاركة في مصير الآخرين، وفقًا لما تقتضيه تلك الواجبات. وهذا «الإحسان مطلوب في حد ذاته بغية تقديم العالم في تمام كماله ككل أخلاقي جميل» [(416)]. ويمكننا من خلال هذه المقاطع المميزة قراءة الصياغة الثانية كما يلي: علينا دائمًا أن نتصرف على نحو نتعامل فيه مع القوى التي تشكل الإنسانية، في شخصنا وفي شخص الآخرين، لا كوسيلة قط، بل كغاية؛ أي القوى التي يكون بلوغها وممارستها خيرًا في حد ذاته، والتي تمثل في حالة القوى الأخلاقية لإرادة صالحة، الشيء الوحيد الخيّر مطلقًا في حد ذاته في العالم كله. وعند مراجعة الاستخدامات الأخرى لمصطلح «إنسانية» [(417)]، فإن جميعها يلائم هذا التفسير.

## 5§ - التفسير السلبي

1 - نحن الآن بصدد توضيح التفسيرين الإيجابي والسلبي، اللذين يمكن ربطهما على التوالي بزوجي الأمثلة الأول والثاني. وبما أن التفسير الإيجابي من السهل فهمه، فإنني سأبدأ بتفسير السلبي الصعب. الذي يقول - إذا صح حدسي - إن إجراء الأمر المطلق لا يقبل سوى القواعد التي تأتي الأفعال المستندة عليها محترمة للحدود التي يضعها الأشخاص العاقلون والعقلانيون والمفترض معاملتهم كغايات في حد أنفسهم [(418)]. فماذا نحن فاعلون في هذا الاقتراح؟

لننظر مرة أخرى في مثال الوعد (راجع الفصل التاسع/المحاضرة الثانية عن كانط)، لكن هذه المرة بغية توضيح الصياغة الثانية [(419)]. فإذا افترضنا أن معتقدات المعرفة والعمل عند الناس، وكذلك ظروفهم، متشابهة إلى حد

يكفي لأن يرسخوا جميعًا أي قاعدة (عقلانية) مقترحة بالطريقة نفسها، لحصلنا على تفسير مقنع، نوضحه في ما يلي.
يقول كانط في حالة الوعد الخادع، إن الموعود (أي من يُقطع معه الوعد الخادع) لا يمكنه إجازة طريقة تصرف الواعد. فعندما أكون أنا الموعود، لا أستطيع، ككائن عاقل، أن استوعب في شخصيتي الغاية التي في ذهن الواعد.
في هذا السياق جاء نص كانط:
Ohne dass dieser» [الموعود]. «zugleich den Zweck in sich enthalte
تبدو عبارة «in sich enthalte» كأنها متكلفة في الألمانية كما هي حال مقابلها في الإنكليزية: فليس من الطبيعي في أي من اللغتين أن نتحدث عن احتواء (containing) غايات الآخرين في شخصنا. ونحن هنا واقعين تحت إغراء ترجمة نص كانط إلى الإنكليزية بلغة اصطلاحية، على سبيل المثال، بأن نقول إن الموعود «يتقاسم» غاية فعل الواعد، لكن هذا يحوي دلالات ضمنية على الاتفاق أو الموافقة. ولا بد من أن نخمن ما كان في ذهن كانط، مستدعين ما يستخدمه في الصياغة الرابعة التي ذكرناها سالفًا للعبارة نفسها، «in sich enthalten».
2 - سأترجم النص على النحو الآتي: إذا كان الموعود ليطبق إجراء الأمر المطلق على القاعدة التي يتصرف من خلالها الواعد المخادع، لكان له أن يرفضها، تمامًا مثلما كان للواعد أن يفعل عند اتباعه إجراء الأمر المطلق. وعندما يتحدث كانط عن غياب الاتفاق [(420)]، فهو يعني أن قاعدة الواعد لا يمكن أن تلقى موافقة من الموعود. فالواعد والموعود يتصرفان من خلال قواعد تجيز إجراء الأمر المطلق، ومن ثم من شأنهما أن يقبلا أو يرفضا القواعد نفسها، وكلاهما من شأنهما أن يحتويا في شخصيتهما غايات أحدهما الآخر (وبهذا المعنى يوافقان على) الغايات (المباحة).
إذا صحت هذه القراءة، يمكننا مطالعة الفقرة 77 من الفصل الثاني [437-438] حيث يقول كانط:
إذًا لتتصرف في علاقاتك مع جميع الكائنات العاقلة والعقلانية (في نفسك وفي الآخرين) على نحو يجعل ذلك الكائن في إطار قاعدتك غاية في ذاته.
هذا في الأساس القول نفسه:
تصرف على أساس قاعدة تتضمن في ذاتها صلاحيتها الكونية لجميع الكائنات العاقلة والعقلانية.
القاعدة هنا هي التي تحتوي في حد ذاتها (in sich enhält) على صلاحيتها، وهو ما يعني أن جميع الأشخاص العاقلين والعقلانيين ممن يطبقون إجراء الأمر المطلق تطبيقًا صحيحًا، سيرون أن القاعدة مجازة، ومن ثم يمكن الجميع الموافقة عليها.
3 - قد يبدو هذا التفسير هزيلًا بعض الشيء، بل حتى مخيبًا للآمال. المؤكد أن كانط يعني أكثر من ذلك! نعم بالفعل هو يعني أكثر من ذلك في التفسير الإيجابي لواجبات الفضيلة. غير أن التفسير السلبي يلائم الحالة المهمة

لواجبات العدالة. فوجود مثل هذه الواجبات في ذهن كانط ضمن المثال عن الوعد يتبدى في قوله إن المطلب الخاص بقدرة الآخرين على احتواء غايات أفعالنا في شخصهم إنما يُنتهك بسهولة أكبر في محاولات الاعتداء على حرية وممتلكات الآخرين (حقوق الإنسان the rights of man). ففي تلك الحالات تتضح النية لمعاملة الآخرين كوسيلة فحسب: ونحن نعرف حق المعرفة أنهم لا يستطيعون الموافقة على غاياتنا، ونفشل في معاملتهم كغايات لا ينبغي التصرف ضدها على الإطلاق.

تفي واجبات الفضيلة أيضًا بهذا التفسير، لأن الآخرين يمكنهم الموافقة على قواعد الغايات التي نتصرف من خلالها عند وفائنا بواجبات الفضيلة. الفارق هنا أننا مع تلك الواجبات نعزز أيضًا غايات تفرضها تلك القواعد: وردت بصيغة مختصرة، نحن نربي كمالنا الأخلاقي والطبيعي ونقدم سعادة الأخرين. حيث يمكن تلبية واجبات العدالة ببساطة عبر التصرف في إطار الحدود التي أرساها نسق القانون العادل، حتى في حالة تتبعنا لمصالحنا الخاصة وحدها دون المبالاة بمصالح الآخرين. فواجبات العدالة لا تتطلب أكثر من قابلية القواعد الحاكمة لأفعالنا الخارجية للموافقة المتبادلة.

الخلاصة أن الإنسانية فينا هي ببساطة ما نمتلكه من قوى العقل والفكر، وملكة الحكم والإحساس. ومعاملة الأشخاص كغايات في أمور العدالة - معاملة الإنسانية فيهم كغاية - وليس أبدًا كوسيلة يعني أن نتصرف بطرائق مبررة علنًا لعقلهم ولعقلنا البشري المشترك، وعرض تلك التبريرات أينما اقتضى الأمر. فإذا كنا، فضلًا عن ذلك، نرعى العدالة (نفكر في احترام حق الأشخاص كغاية لنا ونوسع من مفهومنا عن الواجب إلى ما وراء ما هو مفروض [(421)]، لتصرفنا وقتئذ بدافع مما يسميه كانط التزام الفضيلة [(422)]. فنحن نهتم اهتمامًا عمليًا خالصًا بالارتباط بالآخرين بطرائق يمكنهم الموافقة عليها علنًا، وهي فكرة جد مهمة [(423)].

4 - لكن علينا أن نفكر في المثال الأول عن الانتحار [(424)]. هل ينطبق التفسير السلبي عليه؟ لنلق نظرة على النص الكامل لبيان كانط الوارد في الفصل السادس من ميتافيزيقا الأخلاق [(425)]:

لا يمكن الإنسان أن يتخلى عن شخصيته ما دام خاضعًا لواجب، ومن ثم ما دام حيًا. ومن التناقض أن يكون على المرء تقديم سند أخلاقي للانسحاب من الالتزامات كلها، وأن يتصرف بحرية كما لو كان في غير حاجة إلى سند أخلاقي لهذا التصرف. فإطاحة موضوع الأخلاق في شخصية أحد يعني اقتلاع وجود الأخلاق نفسها من العالم، ما دام هذا في قدرة المرء، وما دامت الأخلاق غاية في ذاتها. فتخلص المرء من نفسه كمجرد وسيلة لغاية اعتباطية [غاية منطلقة من ميل طبيعي] يعني تحقير الإنسانية ممثلة في الشخص ذاته (homo noumenon) وهو ما كان منوطًا بالإنسان ككيان في عالم الطبيعة (homo phenomenon) أن يحافظ عليها.

لا أرى في قراءتي هذا المقطع أنه يقصد أن الانتحار دائمًا أمر سيئ، بل يقول بالأحرى إنه دائمًا ما يتطلب سندًا أخلاقيًا، وهو ما لا يمكن منحه من طريق الغايات التي يريدها المرء عن ميل طبيعي. وأسئلة المماحكة [(426)] (casuistical) التي يدرجها كانط في هذا المبحث من كتابه تعني ضمنًا أن مثل ذلك السند الأخلاقي يمكن منحه عبر أسس للالتزام متصارع بعضها مع بعض [(427)]؛ لأن هذه الأسس يمكن أحيانًا أن تكون أقوى من سبب التخلص من الحياة. من ناحية أخرى، فإن الأسئلة المدرجة ليست أسئلة! على سبيل المثال، يسأل كانط هل من الخطأ أم لا أن يتولى القائد العام منصبًا حيث لو تم أسره يكون تحريره مشروطًا بأضرار لبلده (في إشارة إلى فريدريك الكبير (Frederick the Great)). بينما يستبعد مذهب كانط الانتحار لأسباب تستند إلى الميول الطبيعية فحسب، فهو ليس دائمًا محرمًا أيًا كانت الأسباب. والمطلوب أن تكون أسبابًا قوية جدًا قائمة على غايات إلزامية، والتي قد تتصارع في ظروف خاصة.

الخطاب الصعب في الفقرة 77 من الفصل الثاني في الأسس [437-438] قد ينطبق أيضًا على الانتحار. يقول كانط إن شخصًا ما قادرًا على امتلاك إرادة صالحة لا يمكن أن يخضع ومن دون تناقض لأي غاية أخرى. ويثير كانط هنا، في اعتقادي، أولوية قيمة امتلاك إرادة صالحة كما وجدت في الفقرة 3 من الفصل الأول في كتاب الأسس [394]. فنحن عندما ننهي حياتنا لأسباب قائمة على ميول طبيعية، إنما نخضع قوانا الأخلاقية لشيء ذي قيمة نسبية فحسب؛ وهذا كما يراه كانط تناقض في ترتيب القيم. وهو يتلاءم مع ما يقوله عن الانتحار في قسم «مذهب الفضيلة» من كتاب ميتافيزيقا الأخلاق.

لكن ثمة فجوة مهمة. فنحن ما زلنا نفتقد إلى حجة من نوع ملائم يعتمد فحسب على إجراء الأمر المطلق لتحريم الانتحار. ما يمكن قوله، على الرغم من ذلك، هو أن في ظل هذه الحجة سيكون من الصحيح أن يتلاءم إدراج الانتحار تحت التفسير السلبي. سيعني ذلك عندئذ أن الإنسانية فينا - حساسيتنا الأخلاقية وقوى العقل العملي المحض - يمكن أن توافق على فعلنا الانتحاري إذا عززتها ميولنا الطبيعية.

## §6 - التفسير الإيجابي

1 - بهذا يصبح معنى التفسير الإيجابي واضحًا، فنحن نعامل الإنسانية في شخصنا وفي شخص الآخرين بوصفها غاية في حد ذاتها بطريقة إيجابية من طريق تعزيز شعوري للغايات الإلزامية التي تحددها واجبات الفضيلة. وكما وصفنا باختصار، فإننا نفعل ذلك عبر الكفاح من أجل تقدم كمالنا (الأخلاقي والطبيعي) وسعادة الآخرين، حيث يتحدد هذا بغاياتهم المسموح بها [(428)]. وبافتراض أن واجبات الفضيلة المحددة بقواعد للغايات يفرضها إجراء الأمر المطلق، فإن الصياغة الثانية لا تضيف شيئًا إلى مضمون القانون الأخلاقي كما

هو محدد بالطريقة الصارمة [(429)]. وهذا ما يوفر طريقة أخرى للنظر إلى مضمون ذلك القانون. وهذا مهم، إذا جاز التعبير [(430)].

تفيد القراءة على هذا النحو بأن التفسير الإيجابي يشدد على وجود غايات موضوعية: تلك الصالحة لجميع الأشخاص العاقلين والعقلانيين؛ بمعنى أن هؤلاء جميعًا يجب أن يعتدوا بهذه الغايات كغايات عليهم تحقيق تقدمها. فالقانون الأخلاقي لا يكتفي بفرض حدود على الوسيلة التي قد نتبناها في تتبع الغايات التي تسمح بها واجبات العدالة، بل يوجهنا أيضًا إلى تحديد غايات معينة كغايات إلزامية. باختصار: إن القانون الأخلاقي يحدد عناصر الموضوع، وكذلك الصورة لإرادة خالصة [(431)]. وهو ما يعد مهمًا في ارتباطه بتفسير كانط للحرية: فكي نكون أحرارًا تمامًا، يجب على العقل العملي المحض أن يحدد في الأقل بعض من غاياتنا النهائية وأن يضع كذلك حدودًا على الوسيلة التي يمكننا استخدامها لتحقيق تلك الغايات. أما في ما إذا كان من الواجب تحديد جميع غاياتنا النهائية أم بعضها، فهذا سؤال صعب على التفسير سنناقشه لاحقًا.

2 - مصطلح «الإنسانية» ملائم في كل من التفسيرين الإيجابي والسلبي: في السلبي لأنه يعني امتلاك الكائنات العاقلة والعقلانية الإنسانية التي تشكل الحدود التي يجب عدم التصرف ضدها؛ وفي الإيجابي لأن الغايات الإلزامية ترتبط في نهاية الأمر بالخير في الأشخاص الإنسانيين: وعلى نحو أكثر تحديدًا، بتربية كمالهم الأخلاقي والطبيعي وتحقيق كامل سعادتهم (بحسب غاياتهم المباحة). وبمجرد رؤية الغايات الإلزامية قيمًا محددة مرتبطة بالأشخاص الإنسانيين، تتضح لنا الطريقة التي يكون فيها خير الشخص العاقل العقلاني (المكتمل perfected) السعيد غاية في ذاته. في هذا الربط، نتذكر من الفقرات 1-3 من الفصل الأول من كتاب الأسس [393-397] أن الكمال الأخلاقي (إرادة صالحة آمنة) هي الصيغة الأسمى للقيمة الجوهرية.

فضلًا عن ذلك، فإن فكرة تفسير إيجابي وآخر سلبي للصياغة الثانية توحي بها حقيقة وجود تباين طبيعي بين الزوجين الأول والثاني من الأمثلة. ففي المثالين الأولين نجد النقطة المحورية هي عدم افتراض معاملة الإنسانية في أنفسنا وفي شخص الآخرين كمجرد وسيلة لغايات نريدها بفعل رغباتنا الطبيعية. أما في المثالين الآخرين، فكان تشديد كانط على وجوب الذهاب إلى ما وراء هذا، جاعلين سلوكنا متسقًا مع الإنسانية في شخصنا، أي وجوب تعزيز كمالنا الأكبر (الأخلاقي والطبيعي) والدفع بسعادة الآخرين قدمًا. ويرسم كانط تباينًا طبيعيًا بنوع من الحدس بين زوجي الأمثلة مستخدمًا كلمتي «سلبي» وإيجابي» للتعبير عن الفرق. ومن هنا جاءت مصطلحاتنا.

ثمة فكرة أساسية عن كتاب الأسس يذكرها كانط في الأغلب على نحو أوضح في عمل لاحق. فنراه يقول في نقد العقل العملي [(432)]:

القانون الأخلاقي مقدس (غير قابل للانتهاك). والإنسان في حقيقة الأمر غير مقدس بما يكفي، لكنه يجب أن يعتبر الإنسانية في شخصِه أمرًا مقدسًا. وفي

الخلق كله، يصبح جميع ما يختاره وله قدرة عليه، قابلًا لاستخدامه كمجرد وسيلة؛ فيظل الإنسان وحده، ومعه جميع الكائنات العقلانية، غاية في حد ذاته. وهو بفضل الاستقلال الذاتي لحريته يخضع للقانون الأخلاقي المقدس. ولهذا السبب وحده، تعد كل إرادة، بل وكل إرادة فردية للشخص نفسه، في علاقته بنفسه، مقيدة بشرط الاتفاق إلى جانب استقلالية الكائن العاقل، وهذا يعني أنه لا يفترض به الخضوع لأي غرض لا يمكن أن يتوافق والقانون الذي قد ينبع من إرادة الشخص السلبي [leidenden/passive] نفسه. ومن ثم لا يمكن الأخير أبدًا أن يُستخدم كمجرد وسيلة بل يكون غاية في ذاته (التشديد على «سلبي» من رولز).

يتلاءم هذا مع ما اقترحناه من تفسير، فما ينشأ عن إرادة الشخص السلبي سواء أكان مبدأ للعدالة أو للفضيلة يكون مقررًا بإجراء الأمر المطلق.

## 7§ - خلاصة: ملاحظات على كتاب «الأسس» (433)

1 - ثمة صعوبة في القراءة المقترحة للصياغة الثانية علينا مواجهتها، وتتعلق بحقيقة أننا لم نذكر المقاطع التي تسبق الصياغة والواردة في الفقرات 46-49 من الفصل الثاني [427-429]. فكيف يرى كانط إذن ما تتضمنه تلك المقاطع من هدف؟

أعتقد أن تلك المقاطع تعد في منزلة تعليقات أولية تمهد السبيل لفكرة الإنسانية. وهذا ما يوضحه مضمونها؛ فالفقرة 46 من الفصل الثاني [427-428] تقدم تعريفًا لإرادة كائن عاقل مراجعًا في الوقت نفسه التمييزات المختلفة المطلوبة لإعطاء تفسير للأفعال، مثل: غايات موضوعية في مقابل شخصية؛ أسباب شخصية للرغبات، أو اندفاعات (Triebfeder) في مقابل أسباب موضوعية للفعل الإرادي أو دوافع (Bewegungsgründe)؛ غايات شخصية قائمة على اندفاعات في مقابل غايات موضوعية قائمة على دوافع صالحة لجميع الكائنات العاقلة. وبعد تمييز المبادئ العملية الصورية والمادية، يذكر كانط النقطة الرئيسة، ألا وهي أن الغايات المادية ليس لها سوى قيمة نسبية ولا يمكن أن تؤسس سوى لأوامر افتراضية فحسب. ويمضي كانط قائلًا في الفقرة 47 من الفصل الثاني [428] إن أي شيء يمثل وجوده في ذاته قيمة مطلقة يصلح أن يكون أساسًا لأمر مطلق ومن ثم لقوانين عملية كونية.

نجده بعد ذلك في الفقرة 48 من الفصل الثاني [428] يشرح فكرة أن الكائنات العاقلة هم أشخاص بسبب أن ما يتمتعون به من قوى العقل الأخلاقية والحساسية الأخلاقية يميزهم بالفعل كغايات في ذاتهم - أي أشياء يجب ألا تُستخدم مجرد وسيلة - ومن ثم يفرض حدًا على كيفية معاملتهم. فالأشخاص لا يمتلكون قيمة نسبية فحسب، بل هم أيضًا غايات موضوعية، أي أشياء يعد وجودهم غاية في ذاته. ويريد كانط في هذه الفقرة، أن يميز بين قوانا الأخلاقية من ناحية وميولنا كمصادر للحاجات من ناحية أخرى، بل يمضي أبعد

من ذلك (بعيدًا جدًا في الحقيقة) ليقول إن الأمنية الكونية لكائن عاقل أن يكون بلا ميول على الإطلاق. وقصده هنا أننا غايات في ذاتنا، لا كموضوعات لميول - حاجات ورغبات - بل بفضل ما لدينا من قوى العقل الأخلاقية وحساسيتنا الأخلاقية، ومن ثم قدرتنا على امتلاك إرادة صالحة. وهذا ما يعود بنا في الفقرات 1-7 من الفصل الأول [393-396] إلى الدور الخاص الذي يقوم به العقل وفكرة الإرادة الصالحة بوصفها الشيء الوحيد الذي يمثل خيرًا مطلقًا في حد ذاته.

2 - أمام ما ذكرناه كله، كيف لنا أن نفهم الحجة الظاهرة في الفقرة 49 من الفصل الثاني [428-429] التي تسبق بيان الصياغة الثانية والقائمة على مبدأ أن الطبيعة المتعقلة (reasonable nature) موجودة كغاية في حد ذاتها؟ الحجة مملة، لكن علينا المثابرة معها. فهي تهدف إلى ترسيخ أن الطبيعة المتعقلة غاية في ذاتها، ومن ثم تمثل مبدأ موضوعيًا - ساريًا على جميع الكائنات العاقلة - ذلك أن الطبيعة المتعقلة سواء كانت تلك الطبيعة تنتمي إلى الفاعل أو إلى الآخر، يفترض اعتبارها غاية في ذاتها. ويبدو استدلال كانط ماضيًا على النحو الآتي (تميز علامة النجمة [*] فروض كانط أو مقدماته المنطقية):

(1) ليكن س أي كائن (بشري) عاقل (يحدد اعتباطيًا).

*(2) ثم يتصور س بالضرورة طبيعة س العاقلة كغاية في ذاتها.

(3) ذلك أن طبيعة س العاقلة هي غاية شخصية عند س [(434)].

(4) لكن لأن س هو أي كائن عاقل (يُنظر [1]) فإن جميع الكائنات العاقلة يتصورون بالضرورة طبيعتهم كغاية في ذاتها (تعميم لما جاء في [3]).

*(5) فضلًا عن ذلك، فإن س يتصور طبيعة س العاقلة كغاية في ذاتها لأسباب تصلح بالتساوي لجميع الكائنات العاقلة أن تتصور بالمثل طبيعة س كغاية في ذاتها.

(6) ثم، ليكن ص أي كائن عاقل مختلف عن س. ثم (من واقع ما جاء في [5]) تكون أسباب اعتبار طبيعة س غاية في ذاتها سارية بالدرجة نفسها لأن يعتبر ص في طبيعة س كغاية في ذاتها؛ والعكس صحيح.

(7) من ثم (وبناء على [6]) فإن جميع الكائنات العاقلة تتصور بالضرورة الطبيعة المتعقلة للآخر كغاية في ذاتها (تعميم لما جاء في [6]).

(8) فالطبيعة المتعقلة تُرى بالضرورة كغاية في ذاتها عند جميع الكائنات العاقلة، ومن ثم يصبح من المبدأ الموضوعي أن تتصورها جميع الكائنات العاقلة [(435)].

3 - توجد تعليقات عدة على هذه الحجة. ويعد مضمون المقدمتين المنطقيتين في (2) و(5) نقطة أساسية في تعليقاتنا:

فالأسباب التي يدرك س على أساسها أو يعتبر طبيعة س العاقلة غاية في ذاتها، ليست حقائق حول هذه الطبيعة التي تشمل إشارة جوهرية إلى س. فالأمر ليس في أن طبيعة س العاقلة بدلًا من طبيعة ص هي ما يجعلها غاية

في ذاتها عند س، بل هي الطبيعة العاقلة لكائن ما. وللتوضيح: فإن حقيقة أن س جائع تسفر عن سبب حصول س على شيء يأكله، لكن ليس لأن س جائع، بل لأن كائن ما عاقل جائع، وس في وضع جيد لتأمين الطعام لذلك الكائن العاقل، الذي هو س.

قد تشير هذه النقطة التي أوضحناها للتو إلى حجة ربما لم يقصدها كانط. ولننظر في الاستدلال الآتي (اختصرت التقديم قليلًا):

(1) كل كائن عاقل يتصور بالضرورة طبيعته المتعقلة كغاية في ذاتها بمعنى أنه من الضروري اعتبار نفسه موضوعًا لميول ورغبات، يكون إشباعها خير، ومن ثم تقديم الأسباب التي ينبغي بفعلها أن يتصرف بطريقة بدلًا من أخرى.

(2) إشباع ميول الكائن خير لأنها ميول كائن عاقل كغاية في ذاته.

(3) لكن لأن الاعتبارات تنطبق على أي كائن عاقل، فإنها تنطبق على الجميع؛ ومن ثم فإن ميول جميع الكائنات العاقلة تحدد أسبابًا صالحة بالتساوي لأي كائن عاقل.

(4) لذا، فإن تحقيق الميول والرغبات عمومًا، خير، ومعاملة الطبيعة العاقلة كغاية في ذاتها يعني الاهتمام بميول ورغبات الجميع بما فيها ميول ورغبات المرء ذاته، في تحديد الأسباب إلى هذا الحد (pro tanto) الصالحة بالقدر نفسه للجميع.

يرى أصحاب المدرسة النفعية (utilitarians) أن مبدأ المنفعة - في الاهتمام برغبات وميول الجميع على أساس محايد - يعامل الجميع كغاية في ذاتهم لا كوسيلة فحسب. ومعاملة الأشخاص كوسيلة فقط، كما يقولون، يعني أن نتجاهل رغباتهم وميولهم، أو ألا نعطيهم ثقلهم الملائم. وأنا هنا أذكر القراءة المغلوطة لحجة كانط في إشارة إلى ما يجب تجنبه. ذلك أننا برؤية الجميع كموضوعات من الرغبات والميول وتحديد قيمة لإشباعها، تكون النفعية (الكلاسيكية) على خلاف مع مذهب كانط على مستوى أساسي. فلا يمكن أن يكون هذا هو ما قصده بحجته في الفقرة 49 من الفصل الثاني [428-429]؛ فهو يرى أن الرغبات والميول المسموح بها فحسب - أي تلك التي تشير لدينا إلى قواعد مقبولة لإجراء الأمر المطلق - هي التي يمكن أن تحدد أسبابًا صالحة.

على سبيل الإضافة، يستحق الهامش الوارد في الفقرة 52 من الفصل الثاني [429-430] بعض الملاحظة. حيث يتبرأ كانط من الإشارة إلى أن الصياغة الثانية تصل إلى الشيء نفسه الذي يقوله مبدأ «لا تفعل بالآخرين ما لا تريد أن يفعلوه بك»). فهو يعتقد أن البيان السلبي للقاعدة الذهبية في هذا الربط ربما تكون ذات دلالة. والأمر الأكثر صلة في هذا الاعتراض أن هذا المبدأ ليس مقبولًا كما هو، وهذا ما يبينه في ملاحظته الأخيرة؛ فيبدو أنه يتخيل المجرم المتهم وكأنه يقول للقاضي، «لو كنت مكاني ألم تكن لتتمنى ألا يُحكم عليك، ومن ثم ...إلخ».

الشيء الذي لا بد من أن كانط يقصده هو أن المجرم يجب أن يقيّم فعل القاضي باستدلال وفق إجراء الأمر المطلق وليس في ضوء الوضع الخاص بالمجرم نفسه ورغبته في الإفلات من العقاب. والمشكلة مع القاعدة الذهبية (في النسختين الإيجابية والسلبية) هي أنها - كما قيل - تسمح لميولنا الطبيعية وللظروف الخاصة أن تؤدي دورًا غير ملائم في تدبراتنا. لكن كانط بقوله هذا يعني ضمنًا أن إجراء الأمر المطلق يحدد دورها الملائم.

(402) Immanuel Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals, Trans. by H. D. Paton (New York: Harper and Row, 1964), chap. 2, §74, [436].

(403) Ibid., chap. 2, §77 [473-478].

(404) Ibid., chap. 2, §14n. [413].

(405) Ibid., chap. 2, §54 [430].

(406) Immanuel Kant, Gesammelte Schriften (Berlin: Prussian Academy of Science, 1900), vol. 6, «Metaphysics of Morals,» p. 231.

(407) Ibid., p. 396.

(408) يُراجع الفصل التاسع من هذا الكتاب، ولا سيما في ما يتعلق بالأمثلة الأربعة التي سيكرر رولز الرجوع إليها في سياقات مختلفة وكذلك الخطوات الأربع لإجراء الأمر المطلق. (المترجم)

(409) Kant, Groundwork, chap. 2, §46 [427-428].

(410) Kant, Gesammelte, vol. 6, intro. «Mds,» p. 390.

(411) إضافة إلى تلك الواردة في فهرس غريغور، يمكن إضافة أرقام الصفحات الآتية: 87 وما بعدها (423)، 112 (445)، 125 (455)، 128 (458)، 133 (462)، 136 (465)، 143 (470).

(412) Kant, Gesammelte, vol. 6, «Mds,» pp. 387 f.

(413) Ibid., p. 400.

(414) Ibid., p. 457.

(415) Ibid., p. 458.

(416) يُنظر:

Ibid., p. 459; pp. 457-459.

(417) Kant, Groundwork, chap. 2, §§51 [429], 53 [430], 55 [430-431], 70 [435], 78 [438-439].

(418) Ibid., §77 [437-438].

(419) Ibid., §52 [429-430].

(420) في الجملة الثانية من:

Ibid., §52 [429-430].

(421) Kant, Gesammelte, vol. 6, «Mds,» pp. 390 f.

(422) Ibid., p. 410.

(423) الدافعية وراء رغبتنا في الارتباط بالآخرين بطرائق يمكنهم الموافقة عليها علنًا، أو بطرائق يمكن أن تبرر على نحو متبادل، لهم ولنا، تعامل كقضية أساسية في مدرسة التعاقدية (contractualism) عند سكانلون T. M. Scanlon. يُنظر كتابه:

T. M. Scanlon, «Contractualism and Utilitarianism,» in: Utilitarianism and Beyond, Ed. by A. Sen and B. Williams (Cambridge: Cambridge University

.Press 1982), pp. 103-128

(424) Kant, Groundwork, chap. 2, §52 [429].

(425) Kant, Gesammelte, vol. 6, «Mds,» pp. 422 f.

(426) قسم من اللاهوت الأخلاقي يهتم بقضايا الضمير، وحل المشكلات الأخلاقية بالسفسطة المنطقية. (المترجم)

(427) Ibid., p. 224.

(428) Ibid., pp. 8, 450.

(429) Kant, Groundwork, chap. 2, §74 [436].

(430) Ibid., §73 [436].

(431) Kant, Gesammelte, vol. 6, «Mds,» pp. 384 f.

(432) Kant, Gesammelte, vol. 5, «Critique of Practical Reason,» p. 87.

(433) Kant, Groundwork, chap. 2, §§46-49 [427-429].

(434) تعريف الغاية الشخصية في:

Kant, Groundwork, chap. 2, §46 [427-428].

(435) ورد تعريف المبدأ الموضوعي في:

Ibid., §46 [427-428].

# الفصل الحادي عشر
# المحاضرة الرابعة عن كانط
# الأمر المطلق: الصياغة الثالثة

## 1§ - التوصل إلى مدخل للقانون الأخلاقي

1 - تذكرون تقديراتنا في المحاضرة السابقة لكيفية ارتباط صياغات الأمر المطلق الثلاث بعضها ببعض، حيث استعرضنا كيف تحدد الصياغة الأولى إجراء الأمر المطلق في ضوء صيغة قانون الطبيعة. ونذكّر ثانية أن الإجراء ليس هو القانون الأخلاقي وليس هو الأمر المطلق، بل هو - كما أشرنا سالفًا - أكثر طريقة قابلة للاستخدام بالنسبة إلينا، انطلاقًا من الصيغ الكونية للأمر المطلق بوصفها طريقة صارمة للوفاء بما يتطلبه منا ذلك الأمر. أما الصياغتان الثانية والثالثة فلا تضيفان إلى مضمون المقتضيات الأخلاقية التي يحددها إجراء الأمر المطلق؛ بل تقدمان وجهتي نظر إضافيتين تكملانه.

ذلك أننا، في الصياغة الأولى، ننظر إلى الوضع من وجهة نظر الفاعل، ونعتبر أنفسنا خاضعين للقانون الأخلاقي. بينما نوجَّه في الصياغة الثانية إلى رؤية أنفسنا والآخرين متأثرين بأفعالنا، ومن ثم نرانا والآخرين في الوضع السلبي. ويصبح السؤال في هذا السياق كيف نعامل الإنسانية في أنفسنا وفي الآخرين. وفي الصياغة الثالثة الخاصة بالاستقلال الذاتي - موضوعنا اليوم - نعود مرة أخرى إلى وجهة نظر الفاعل، مع النظر إلى الفاعل هذه المرة لا كشخص خاضع للأمر المطلق، بل كمشرع للمقتضيات الأخلاقية. هنا يُرى إجراء الأمر المطلق كإجراء يمكننا الالتزام به إلى جانب الإلمام الكامل بمعناه من التفكير في أنفسنا كمشرعين للقانون الكوني من أجل مملكة ممكنة للغايات.

2 - لنتذكر أيضًا ما قاله كانط في مراجعته في الفقرات 72-75 من الفصل الثاني من الأسس [436-437] عن وجود فارق بين الصياغات؛ فارق عملي ذاتي لا عملي موضوعي. وسبب تعدد الصياغات هو الإتيان بفكرة عقلية (idea of reason) تكون أقرب إلى الحدس (وفقًا لأنموذج أو قياس معين) ومن ثم أقرب إلى المشاعر. ونراه في نهاية المراجعة يقول إننا إذا تمنينا تحقيق مدخل إلى القانون الأخلاقي، فمن المفيد أن نأتي بهذا المدخل والفعل نفسه ونجربهما مع الصياغات الثلاث، وبهذه الطريقة نأتي بالفعل، بقدر ما يمكننا، «إلى مسافة أقرب من الحدس».

ربما لا يحمل إلينا النص ما يعنيه كانط بالكامل. فمن المفترض أن يشير الضمير sie إلى الفعل الذي ذُكر من قبل في الفقرة 72 من الفصل الثاني [436]

حيث يقول إن القانون الأخلاقي عبارة عن فكرة عقلية وتشكل القصد الذي تسعى الصياغات الثلاث إلى تقريبها من الحدس. إذًا «فكرة عقلية» قد تكون الإشارة الأفضل إلى الضمير («صيغة بيتون الكونية» صحيحة). في أي حال، نظرًا إلى أن القانون الأخلاقي هو فكرة عقلية [(436)]، فإن وجهة نظر كانط هي أن الصياغات الثلاث للأمر المطلق مجتمعة أكثر تأثيرًا من أي واحدة فيهم على حدة في تحقيق ذلك القانون كفكرة عقلية قريبة من الحدس، ومن ثم تحقيق مدخل إلى هذا القانون.

3 - دعونا ننظر في ما قد يعنيه كانط بتحقيق مدخل للقانون الأخلاقي. فقد رأينا في المحاضرة الأخيرة أن من ملامح إنسانيتنا تمتعنا بنزعات أخلاقية معينة، مثل الشعور الأخلاقي والوعي، وحب الجار، واحترام الذات. ومن الأمور الأساسية في علم النفس الأخلاقي عند كانط أنه كلما كان تقديم القانون الأخلاقي واضحًا لنا كفكرة عقلية، وكلما كان فهمنا لأصوله في شخصنا كأحرار أوضح، زادت قوة إثارته لحساسيتنا الأخلاقية (والتي إذا فقدناها نعد أمواتًا أخلاقيًا) [(437)].

فضلًا عن ذلك، يعتقد كانط أن القانون الأخلاقي يمكن أن يدفعنا بقوة بما يقلل من وزن جميع ميولنا الطبيعية وتأثيرها، بما فيها حب الحياة نفسه [(438)]. ومن ثم تتمثل فكرته في أن الصياغات الثلاث، وعند رؤيتها بالترادف، تقدم القانون الأخلاقي بصورة أوضح، مفصحة لنا عن أصوله في شخصنا، وذلك كله بطريقة يمكن أن نكون مدفوعين بقوة للتصرف من خلالها. فالصياغات الثلاث تعمل أحيانًا معًا لتحقيق فكرة عقلية قريبة من الحدس وفق قياس بعينه. ومهمتنا هي النظر إلى الصياغة الثالثة في هذا السياق، سعيًا إلى فهم كيفية الإتيان بالفكرة العقلية (القانون الأخلاقي) لتكون أقرب إلى الحدس، وتحديد القياس الذي كان في ذهن كانط.

4 - سأذكر هنا مقطعين مرتبطين بما قلناه سابقًا. يقول كانط في الفقرة التاسعة من الفصل الثاني [410-411] إن ميتافيزيقا الأخلاق [(439)] ليست الأساس النظري الضروري لمعرفة واضحة عن واجبنا، فحسب، بل هي أيضًا بالغة الأهمية للإعمال الفعلي للقانون الأخلاقي. ويضيف: «إن للفكرة الخالصة عن الواجب، والقانون الأخلاقي عمومًا، ومن طريق العقل وحده [...] تأثيرًا في قلب الإنسان أكثر قوة من جميع البواعث التي يمكن استدعاؤها من مجال الخبرة، إلى حد أن العقل في وعيه بكرامته يلفظ هذه البواعث ويكون قادرًا تدريجًا على أن يتسيّد عليها» [(440)].

في رد كانط على سولتسر في الهامش رقم 9 من الفصل الثاني [411]، يقول إن إخفاق التعاليم الأخلاقية الشائعة أو العامة يعود إلى عدم تقديمها مبادئ الأخلاق كمبادئ للعقل العملي المحض. فهي، أي التعاليم الشائعة، تعتمد على تنوع واسع من الاعتبارات التي تتوسل أنواعًا كثيرة من الدوافع، حيث يرى كانط أنه بالملاحظة العادية يتبين «أن الفعل الصالح عندما يصدر عن ذهن

راسخ دونما اعتبار لأي مصلحة في هذا العالم أو ذاك [...] يتخطى بكثير أي فعل شبيه متأثرًا ولو بأقل درجة بحافز خارجي، بل ويهمشه تمامًا [...] فهذا فعل ينهض بالروح ويثير رغبة في أن نقتدي به نحن أيضًا في تصرفنا».

فكرة كانط هنا هي: عندما يقدم إلينا تصور واضح للقانون الأخلاقي، ونرى أنه متجسد في حياة شخص ما، نصبح على وعي كامل أول مرة بكرامة طبيعتنا كأشخاص أحرار، وعاقلين وعقلانيين. ولولا هذا التصور الواضح عن القانون الأخلاقي كقانون للحرية والوعي بتأثيره الفعال علينا كقانون، لم يكن ليتسنى لنا - كما يرى كانط - معرفة كنهنا، فتظل طبيعتنا كأشخاص أحرار خفية داخلنا. فالفهم الواضح والوعي بالقانون الأخلاقي هو السبيل إلى معرفة الذات.

علينا أن نناقش سبب اعتقاد كانط أن القانون الأخلاقي هو قانون الحرية. لكن مسألة أن إجراء الأمر المطلق قادر على استعراض القانون على هذا النحو هو الشرط الثاني الذي فرضناه على ترجمة مقبولة للأمر المطلق (الشرط الأول أن يكون ذا مضمون دال). وسوف نعود إلى هذه النقطة عند مناقشتنا الحقيقة العقلية.

## 2§ - الصياغة الخاصة بالاستقلال الذاتي وتفسيرها

1 - أبدأ بذكر ثلاثة صور مختلفة لهذه الصياغة من بين عشر صياغات أو نحو ذلك وجدناها في الفقرات 55-80 من الفصل الثاني [430-440]. تعبر الصورة الأولى عن الاستقلال الذاتي بوصفه فكرة عقلية [(441)].

أ. الشرط الأسمى لتماثل الإرادة مع العقل العملي الشامل [...] هي فكرة عن الإرادة لدى جميع الكائنات العاقلة والعقلانية كإرادة مشرعة لقانون كوني.

في الفقرة 75 من الفصل الثاني [436-437]، نجد صياغة مهمة للمبدأ، تتصف (بحسب مصطلح كانط) بحتمية تامة. وأنا أعدها واحدة من صور الاستقلالية بناء على ترتيبها الوارد في مراجعة الصيغ:

ب. جميع القواعد التي تنشأ عن تشريعنا لقانون يجب أن تتماسك في مملكة ممكنة للغايات كمملكة للطبيعة.

تلك كانت ترجمة كلمات كانط «zuzammenstimmen … zu einem möglichen Reiche der Zwecke» لا في صيغة «تنسجم مع» (harmonize with) (التي قدمها بيتون)، بل «تتماسك في» (cohere into). وأعتقد أن هذا أقرب إلى فكرة كانط التي لا تتمثل في وجود مملكة للغايات بالفعل، ومن ثم لا بد من أن ينسجم تشريعنا القانون معها بطريقة أو بأخرى، بل إن تشريعنا القانون في تتبعنا مبادئ العقل العملي بذكاء ووعي (في تقديمه إجرائيًا عبر إجراء الأمر المطلق) يشكل أو يبني القانون الأخلاقي العام لمملكة غايات. وسوف نرى أهمية هذه الفكرة لاحقًا عند تطرقنا إلى البنائية الأخلاقية عند كانط.

في الفقرة 78 من الفصل الثاني [438-439]، في سياق مراجعة الحجة التي تغطي الصياغة الثالثة، نجد صياغة إضافية للأمر:

ج. تصرف كما لو كان ينبغي لقواعدك أن تكون أيضًا قانونًا كونيًا (لجميع الأشخاص العاقلين والعقلانيين).
توضح هذه الصياغات الثلاث المختلفة الطرائق شديدة الاختلاف التي قد يذكر بها كانط فكرة أساسية أو مبدأ. فالكاتب المعاصر لن يكتب بطبيعة الحال على هذا النحو الفضفاض أو يستخدم ذلك التنوع كله في التعبيرات. لا بأس: من الممكن التوصل إلى المعنى إذا استمعنا إلى الموسيقى.
2 - تكمن مشكلة تفسير الصياغة الثانية في فهم كيفية تكافؤ الصياغتين الأخريين مع اعتبار ما تشمله من مفاهيم جديدة. أما مشكلة الصياغة الثالثة فهي الوقوف على كيفية اختلافها اختلافًا دالًا عن الصياغة الأولى، لأنها لو لم تكن مختلفة اختلافًا دالًا، فما القصد من وجودها؟ ماذا تضيف؟
نجد الإجابة في ملاحظة أمور عدة، أولًا أن هذه الصور المختلفة كلها تشدد على فكرة وجوب التصرف على نحو يمكننا من اعتبار أنفسنا مشرعين كونيًا من خلال قواعدنا؛ ثانيًا، أن بعض الصياغات يصرح مباشرة بأننا في التشريع كونيًا، علينا رؤية أنفسنا أعضاء في عالم أو مملكة ممكنة للغايات (كومنولث أخلاقي). فمع هذه الصياغة عن الاستقلال الذاتي نجد تحولًا في وجهة النظر التي تتلاءم وحدسنا: فنحن الآن نعود إلى مراجعة أنفسنا لا كأشخاص خاضعين للقانون الأخلاقي، بل كمشرعين، أو كما لو كنا مشرعين لقانون أخلاقي عام لمملكة ممكنة للغايات. وهذا ما يرتبط وأسباب استخدام كانط لمصطلح «الاستقلال الذاتي» في إطار توضيحه هذه الأسباب في الفقرة 60 من الفصل الثاني [432-433].
3 - ينبغي أن نسأل: لماذا يشير كانط في مناقشته التباين بين الاستقلال والتبعية (heteronomy) في الفقرة 80 من الفصل الثاني [440] إلى مبدأ الاستقلال بوصفه المبدأ الوحيد للأخلاق؟ ربما تفسير ذلك أن الصياغة الثالثة هي الأخيرة في ترتيب التقديم. والصياغتان السابقتان عليها افترضتا وجهة النظر الأخيرة عن أنفسنا كمشرعين أعضاء في مملكة ممكنة للغايات. فثمة تقدم طبيعي من صياغة إلى أخرى، مع اعتماد الصياغة الثانية على الأولى واعتماد الثالثة على ما يسبقها من صياغتين ثم توحيد الثلاثة في فكرة عن الاستقلال، ضمن فكرة عن القانون الأخلاقي كقانون نقدمه لأنفسنا كأشخاص أحرار ومتساوين.
وهذه هي ترجمة كانط لبيان روسو في الفقرة الثالثة من الفصل الثامن من القسم الأول من كتاب العقد الاجتماعي: «car l’impulsion du seul appétit est esclavage, et l’obéissance à la loi qu’on s’est prescrite est liberté» [لأن صولة الشهوة وحدها هي العبودية، ولأن طاعة القانون الذي تُلزم به أنفسنا هي الحرية] [(442)].
فكي نعتبر أنفسنا أعضاء مشرعين أحرارًا ومتساوين في مملكة الغايات، يجب التأكد من أن القواعد التي نتصرف على أساسها تفي بمقتضيات العقل العملي التي يقدمها إجراء الأمر المطلق، ومن أن قواعدنا لا تخضع الآخرين

لأغراض لا تتوافق مع قانون يستطيعون الموافقة عليه كقانون يتسق وإنسانيتهم.
بطبيعة الحال، إن فكرة ممارسة التشريع من أجل عالم ممكن من الغايات هي فكرة محض افتراضية. فعلينا أن ننظر إلى قواعدنا بوصفها معتمدة من مبادئ في منزلة قانون أخلاقي معترف به عمومًا لذلك الكومنولث. ونحن نفعل هذا كأفراد، وليس كجسم واحد متكامل؛ فجميعنا نتصرف جماعيًا من خلال إجراء مؤسسي.

4 - من هنا، فإن ما نشرعه ويُنظر إليه كقانون أخلاقي لمملكة ممكنة من الغايات، هو العائلة الكلية للمبادئ العامة التي تظهر في الخطوة (2) [(443)] والتي يجيزها إجراء الأمر المطلق. بتعبير آخر: نحن نشرع العالم الاجتماعي المعدل المذكور في الخطوة (4) عندما نتعامل مع ذلك العالم بوصفه العالم المقترن بالمجموع الكلي للقواعد التي يفترض أن نتصرف على أساسها. ويبدو الأمر كما لو كان هذا المجموع الكلي للقواعد متحولًا في الوقت نفسه إلى قوانين الطبيعة. واعتمادي هنا على صورة الصياغة الثالثة المذكورة سالفًا في النقطة [ب] التي تقع ضمن مراجعة الصياغات في الفقرة 75 من الفصل الثاني [436-437]. وأذكرها هنا بصيغة أكثر كمالًا في ما يلي:
لتتصرف دائمًا بحيث تؤهلك مجمل القواعد التي تتصرف على أساسها لاعتبار نفسك عبر هذه القواعد مشرعًا لمنظومة متحدة من المبادئ الأخلاقية العامة التي تأتي الموافقة عليها من جميع الأشخاص العاقلين العقلانيين متسقة مع إنسانيتهم ومن ثم يمكنها تحقيق مملكة للغايات (في ظل الظروف المواتية).
يتضح من ذكرها بهذه الطريقة الكاملة أن هذه الصياغة تقدم مشكلة لم يكن كانط قد ناقشها بعد صراحة، ألا وهي مشكلة أسس الالتزام المتنازعة (conflicting grounds of obligations) كما وردت في ميتافيزيقا الأخلاق [(444)]. لكنني لن أركز عليها هنا. دعونا فحسب نفترض أن إجراء الأمر المطلق يمكن أن يصاغ على نحو يسفر عن مبادئ أو توجيهات، يمكننا وعبر الإشارة إليها أن نقرر في الأقل أيًا من تلك المبادئ الأخلاقية العديدة مدعوم بأقوى أسس الالتزام، حال تنازع تلك المبادئ في حالات خاصة. وأشك أن لدى كانط تفسير ملائم لهذه المشكلة؛ لكن تتبعها سيشتتنا بلا شك عن مسائل أساسية أكثر.

## §3 - سيادة العقل

1 - تحتوي مناقشة كانط لصياغة الاستقلالية في الفقرات 55-60 من الفصل الثاني [430-433] على مطلبين مهمين ينبغي محاولة فهمهما. المطلب الأول ربما يكون قد ذكر على النحو الآتي [(445)]: فقط لأننا نستطيع كعاقلين وعقلانيين أن نعتبر أنفسنا مشرعين لمضمون الأمر المطلق (في انطباقه علينا)، فإننا نخضع شرعًا لمقتضياته.

وفي الفقرة 60 من الفصل الثاني [432-433]، يمكن أن يكون قد ذُكر على النحو الآتي: نحن لا نخضع سوى لقوانين ربما نتمكن من تشريعها كعاقلين وعقلانيين، ونحن ملتزمون أن نتصرف امتثالًا لها وذلك بإرادة أصيلة تتمتع، وكغرض طبيعي لها، بدور التشريع لقانون كوني. ويبين كانط هنا سبب استخدامه مصطلح «الاستقلالية».

أخيرًا، وبناء على ما جاء في الفقرة 78 من الفصل الثاني [438-439] تصبح الصياغة: جميع الأشخاص، كغايات في ذاتهم، لا بد من أن يكونوا قادرين على اعتبار أنفسهم مشرعين لقانون كوني في ما يتعلق بأي قانون مهما كان ما سيخضعون له شرعًا.

2 - إذًا، لماذا ينبغي أن يطالب كانط بعدم الالتزام سوى بقانون يمكننا وضعه بأنفسنا؟ هل هذه فكرة إضافية لم تكن متضمنة بالفعل في رؤية أنفسنا كخاضعين للقانون الأخلاقي كقانون لعقلنا (كما هو ممثل مباشرة في إجراء الأمر المطلق)؟ أم يمكننا تفسير مطلب كانط بإظهار المقصود ضمنًا في ما قلناه عن كيفية ارتباط الصياغات بعضها ببعض؟ وسنقدم مطلبه مباشرة بعد أن نتذكر نقطتين افترضناهما سابقًا.

النقطة الأولى، أن إجراء الأمر المطلق يحدد المضمون الكلي للأمر المطلق في تطبيقه علينا، كذلك مجمل المبادئ (القواعد المعممة في الخطوة الثانية) التي تجيز تحديد الإجراء لجميع المعايير التي نخضع لها شرعًا.

النقطة الثانية، أننا من خلال إجراء الأمر المطلق يمكننا رؤية أنفسنا مشرعين لقانون كوني لمملكة من الغايات، ومن ثم كمشرّعين لقانون لأنفسنا كأعضاء في تلك المملكة.

فجميع المعايير الأخلاقية التي نخضع لها شرعًا هي معايير يمكننا في إطارها رؤية أنفسنا كمشرعين بوصفنا عاقلين وعقلانيين. ومطلب كانط هو محصلة لما افترضناه عن ارتباط الصياغتين الأولى والثالثة أحدهما بالآخر.

3 - المطلب الثاني المهم الذي يضعه كانط في الفقرة 58 من الفصل الثاني [432] ينص على أنه لا يمكن تلك الإرادة التشريعية الأعلى (أي إرادة لا تخضع لإرادة أعلى أو أكبر سلطة منها) أن تكون هي نفسها معتمدة على أي مصلحة. ويعني كانط أن تلك الإرادة لا يمكن أن تعتمد على مصالح نابعة من رغبات طبيعية، بل تعتمد فحسب على اهتمامات بمبادئ العقل العملي [(446)].

في الفقرة 60 من الفصل الثاني [432-433]، نفهم بعض ما يعنيه كانط: فهو يقول إن الكتّاب حتى الآن اعتبروا الناس كما لو كانوا خاضعين للقانون الأخلاقي بالطريقة نفسها التي يخضعون بها لقانون الدولة. فقد سألوا عن الاهتمامات الطبيعية أو الميول التي تدفعنا إلى الانصياع للقانون الأخلاقي، أو قانون الطبيعة كقانون من قوانين الله نعرفه بالعقل، ونتحمل التزام طاعته بفضل أوامر الله. وبناء على وجهة نظرهم، أي الكتّاب، فإن القانون الأخلاقي يشبه قانون السيادة المنفذ بالعقوبات. واعتراض كانط هنا أن العقوبات تؤدي

بنا (في الحقيقة تجبرنا) [447] إلى الانصياع للقانون الأخلاقي لا لذاته، بل من أجل شيء آخر: حياتنا، أو ممتلكاتنا، أو أي شيء قد نخسره من العقوبات المعززة للقانون. فحيثما يعرض القانون الأخلاقي علينا بطريقة ملائمة بلا إغراءات اللذة أو تهديدات الألم، سيحدونا اهتمام عملي خالص به. وقتئذ لا حاجة بنا إلى تلك العقوبات.

4 - ثمة نقطة أساسية جدًا متضمنة في النص لكن من الصعب ذكرها بوضوح، وهي سيادة العقل. والمقصود في هذه الحالة العقل العملي المحض. وقد أشرنا إلى هذه النقطة في المحاضرة الأولى عن كانط [الفصل الثامن في هذا الكتاب] كواحدة من الموضوعات أو الثيمات الرئيسة في فلسفة الأخلاق عنده. وليس من المفاجأة أن تظهر هنا في ارتباطها بصياغة الاستقلال الذاتي.

إن كدوورث (Ralph Cudworth) وكلارك كعقلانيين ولايبنتز كذلك (كما رأينا) يقبلون هم أيضًا سيادة العقل. لكن المسألة عندهم تظهر في القول إن العقل الإلهي سابق على الإرادة الإلهية وحاكم لها. وقد رأينا عند كلارك أننا نعرف مضمون العقل الإلهي، في ما يتعلق بالصواب والخطأ، عبر الحدس العقلاني. ونحن نفهم هذا المضمون كما يقدمه نظام أخلاقي سابق ومستقل محدد لملاءمة الأشياء. وبينما يمكن العقل الإلهي التشريعي أن يكون مستقلًا ذاتيًا (إذا استخدمنا مصطلحات كانط هنا) فإن كلارك يستبعد القول إننا مستقلون ذاتيًا، أي إن بإمكاننا الالتزام حصرًا بقانون يمكننا وضعه أو تشريعه بأنفسنا ككائنات عاقلة وعقلانية، أو كأعضاء أحرار ومتكافئين في مملكة ممكنة للغايات. فكان من شأنه، أي كلارك، أن يفكر في هذا بوصفه مذهبًا راديكاليًا ومفزعًا.

أما عند كانط، فإن العقل الإلهي هو عقل حدسي مختلف تمامًا عن عقلنا [448]. فنحن لا نستوعب سوى عقلنا البشري، بقواه ومفاهيمه ومبادئه وأفكاره المختلفة، والذي يمكن تمييزه عبر التفكير وملكة الحكم. وعقلنا البشري العملي هو ما يجب أن تكون له السيادة على الأمور الأخلاقية؛ فنحن لا نتمتع بسبيل للوصول إلى عقل أعلى، أكثر سموًا. والشيء الراديكالي هنا هو المكان الذي يقدمه كانط للعقل البشري والدور البنائي الذي يراه للعقل. وسوف نعود إلى هذه الأمور في ما بعد.

## §4 - مملكة الغايات

1 - باستعراضنا الصياغات الثلاث نكون جاهزين إلى حد كبير لمناقشة سؤالنا: كيف يمكن أن نأتي بقانون الأخلاق كفكرة عقلية إلى مسافة أقرب إلى الحدس بواسطة قياس ما، وما هو القياس الذي كان في ذهن كانط؟ لكن أولًا لا بد من أن نناقش ما يقوله كانط في المفهوم المهم جدًا عن مملكة الغايات، ولا سيما في الفقرات 61-71 [433-436] و76-78 [437-439] من الفصل الثاني.

يقدم كانط هذا المفهوم عبر تعامله مع جميع الكائنات العاقلة والعقلانية بوصفها تتمتع بالاستقلال الذاتي وتنتمي إلى عالم أخلاقي واحد [449] (mundud

intelligibilis) وذلك بفضل عقولهم العملية. ويتضح أن مملكة الغايات هي مثال [(450)]، وهذه مسألة متصلة، كما سأشرح لاحقًا. يقول كانط في الفقرة المذكورة [(451)]: «مفهوم الكائن العاقل والعقلاني بوصفه كائنًا لا بد من أن يعتبر نفسه مشرعًا لقانون كوني بواسطة القواعد الخاصة بإرادته، ولا بد من أن يسعى إلى الحكم على نفسه وعلى أفعاله من وجهة النظر هذه، وهذا ما يؤدي إلى المفهوم وثيق الصلة والمثمر عن مملكة للغايات».

2 - يفهم كانط مملكة الغايات بوصفها اقترانًا نظاميًا (systematic conjunction) للأشخاص العاقلين والعقلانيين في ظل قوانين مشتركة (أخلاقية). وأعتقد أن بإمكاننا الافتراض أن هذه القوانين هي قوانين عامة ومعترف بها اعترافًا متبادلًا، على الرغم من عدم وضوح ذلك صراحة عند كانط. وهذا ما ينبع من شرط العلنية ضمن شروط إجراء الأمر المطلق [(452)] إلى جانب المعرفة المشتركة بالطبيعة العاقلة لكل منها عن الآخر. ويقول كانط في الفقرة 62 من الفصل الثاني [433]: «نظرًا إلى أن القوانين تحدد الغايات في ما يتعلق بصلاحيتها الكونية، فإننا قادرون - إذا تجردنا من الفروق الشخصية بين الأشخاص العاقلة والعقلانية، وكذلك من مضمون غاياتهم الخاصة كلها - أن نتصور كيانًا كليًا لجميع الغايات في اقتران نظامي (كيان كلي لكل من هؤلاء الأشخاص كغايات في ذاتهم وكذلك للغايات التي يحددها كل فرد لنفسه)».

لفهم ما يعنيه كانط بالكيان الكلي للغايات في اقتران نظامي، علينا أن نضع في الاعتبار الفقرة التالية أيضًا، حيث يقول فيها [(453)] إن الاقتران النظامي سمة لمملكة من الغايات تنشأ عندما يعامل الأشخاص العاقلون والعقلانيون أنفسهم وكذلك الآخرين كأشخاص عاقلين وعقلانيين ومن ثم غايات في ذاتهم. ومن واقع الصياغة الثانية للأمر المطلق، فإن هذا يعني أن الجميع لا يتتبعون غاياتهم الشخصية (المباحة) فحسب وذلك في حدود واجبات العدالة (حقوق الإنسان)، بل إنهم أيضًا يعطون دلالة ووزنًا ملائمًا للغايات الإلزامية التي تفرضها واجبات الفضيلة. وهذه الواجبات، على سبيل الاختصار، تعمل على تعزيز الكمال الأخلاقي والطبيعي للمرء وسعادة الآخرين. فضلًا عن ذلك، فإن كل كائن يتمتع بغاية احترام حقوق العدالة، لأنها أيضًا جديرة بالتقدير [(454)] علاوة على التزام الفضيلة (وليس كواجب) مثلما يشرح كانط [(455)].

من واقع الصياغة الثالثة، لا بد من أن كانط يفترض اعتراف الجميع في مملكة الغايات بعضهم ببعض، لا بوصفهم يفتخرون فحسب بالتزام العدالة وواجبات الفضيلة، بل أيضًا كما لو كانوا يشرعون قانونًا لما يصنعونه من كومنولث أخلاقي. ذلك أن الجميع يعرفون عن أنفسهم وعن الآخرين أنهم عاقلون وعقلانيون، وهي حقيقة معترف بها بالتبادل. وبينما يتضح هذا الاعتراف المتبادل من أقوال كانط، وأنا شخصيًا أفترض أنها من سمات مملكة الغايات، إلا أنه لا يذكرها صراحة. فإذا افترضنا أنه ظن أنها من الوضوح بما ينفي الحاجة إلى ذكرها، فقد جانبه الصواب: فالشيء الذي تعرض للتجاهل هو لفت الانتباه

صراحة إلى الاعتراف المتبادل بالقانون الأخلاقي في الدور العام لثقافة المجتمع الأخلاقية. وسوف يشدد هيغل على هذه النقطة تحديدًا.

الغامض هو الدور الذي يمارسه التجرد من الفروق الشخصية بين الأشخاص ومن مضمون غاياتهم الخاصة في تصور كيان كلي من الغايات في حالة من الاقتران النظامي. وتتذكرون في المحاضرة الثانية عن كانط، ما ذكرته من أن هذا قد يفسَّر بوصفه فرضًا لحدود بعينها على المعلومات في الخطوة (4) من خطوات إجراء الأمر المطلق، عندما يكون على الفاعل أن يقرر أو يختار بين العوالم الاجتماعية المعدلة. ولا شك في أن كانط يحتاج إلى إدخال بعض الحدود. لكن هذا الاقتران، حتى وإن ثبتت صحته، لا يواجه السؤال هنا، إلا لو كان يعني أن إزاحة فوضى هذه الفروق يسهل فهم ما تشمله بنية مملكة الغايات. لكن يبدو أن هذا غير مرض: لا بد من أن الأمر يعني أكثر من ذلك! ولكن ماذا؟

3 - سمة أساسية في مملكة الغايات هي شرط العضوية، كما ناقشها في الفقرات 68-71 من الفصل الثاني [434-436]. هذا الشرط هو ببساطة الشخصية الأخلاقية، أو قوى العقل العملي. ويميز كانط بين هذه الأشياء التي لها سعر سوق (تلك التي تجيب عن الميول والاحتياجات البشرية)، والأشياء ذات الثمن الخيالي (التي تحقق إشباعًا للقوى العقلية التي بلا أغراض). ثم يقدم كانط مفهوم الكرامة. فالشخصية الأخلاقية وحدها لها كرامة [(456)]:

«الأخلاق هي وحدها الشرط الذي يمكن الأشخاص العاقلين في ظله أن يكونوا غايات في ذواتهم؛ لأنهم وعبر هذا الشرط وحده يمكنهم أن يصبحوا أعضاء مشرعين للقانون في مملكة من الغايات».

في المقابل، نجد أن الشخصية الأخلاقية بوصفها القدرة على امتلاك إرادة صالحة هي ما يجعل منا غايات-في-ذاتنا، وهي أيضًا المحددة لشرط العضوية في مملكة الغايات. يقول كانط في الفقرة 67 من الفصل الثاني [434] إنه ما لم يكن ممكنًا اعتبار إرادة الشخص العاقل واقعة تحت ضرورة عملية لتشريع قانون كوني، فإن هذا الشخص لا يمكن أن نراه كغاية في ذاته. ويكرر كانط هذا في الفقرتين 77 [437-438] و78 [438-439] من الفصل الثاني.

في الفقرة 71 من الفصل الثاني [435-436]، يؤكد كانط أن ما يفسر المكانة الفائقة لقيمة الإرادة الصالحة، أو كما يقول هنا «الطباع الجيدة أخلاقيًا أو الفضيلة»، هو فقط تمكينها إيانا من المشاركة في سن قانون كوني: وهذا هو ما يلائمنا كي نكون أعضاء في مملكة ممكنة للغايات. وفي نهاية الفقرة 71 نفسها [435-436] يقول: «ومن ثم فإن الاستقلال الذاتي هو أساس لكرامة الإنسان وكل طبيعة عاقلة وعقلانية أخرى».

فأساس الكرامة هو القدرة على سن قانون كوني والتصرف من مبدأ الاستقلالية التي تعكس الاستقلال الذاتي (أو سيادة) العقل العملي المحض.

4 - فبفضل المقدرة على امتلاك إرادة صالحة يكون لكل فرد كرامة. وهذا لا يعني القول إن الأشخاص لهم قيمة متكافئة، ومن ثم متساوون بهذا المعنى، لأنه لا يوجد مقياس للكرامة على الإطلاق؛ بل إن الجميع بالأحرى لهم كرامة، وهذا في حد ذاته له قوة احتواء جميع الأشخاص كأعضاء في مملكة ممكنة للغايات. كما أنها تنأى بقيمة الأشخاص عن أي مقارنة بالقيم النسبية والثانوية للأشياء [(457)].

كما أننا لسنا في حاجة إلى إعطاء معنى للمقارنات بين كرامة أشخاص مختلفة: فمع تضمين الجميع ككائنات عاقلة وعقلانية في مملكة ممكنة للغايات، فإن جميع الأسئلة التي تثار من قبيل كيف نتصرف نحو أشخاص مستقرين بالقانون الأخلاقي (الذي يحدد مضمونه لنا إجراء الأمر المطلق). وبالعمل عبر هذا الإجراء، فإن الوزن الذي يفترض منحه للقيمة المطلقة لإرادة صالحة لا يصبح ذو مكانة خاصة. فهذا الوزن إنما يمنح عبر الواجب العريض لزيادة كمالنا الأخلاقي، وعبر واجب الامتناع عن وضع عراقيل في سبيل الآخرين حال توسيع كمالهم الأخلاقي. وهدفنا في التدبر هو الوفاء بالمقتضيات التي يفرضها علينا الأمر المطلق. فمن غير المفترض أن نتعامل مع القيمة المطلقة لإرادة صالحة، كما هي الحال في تصور غائي، بوصفها القيمة الأسمى التي يفترض تعظيمها إلى أقصى درجة ممكنة.

هذا ما يقلص بلا أدنى شك من الدور الأساس للقيمة المطلقة لإرادة صالحة. وهو ما يعني أن علينا فهم دلالتها بطريقة خاصة. فهي ليست بالقيمة الأسمى التي تتبع قبل ما عداها من قيم، بل تقع في الخلفية، ولها دوران: الأول تعبيرها عن رؤية كانط لكرامة الأشخاص في قدرتهم على امتلاك إرادة صالحة، وتحديد من يسري عليهم القانون الأخلاقي، ممن يجب اعتبارهم أعضاء في مملكة الغايات. والقدرة على إرادة صالحة تحدد أرستقراطية الجميع. الدور الثاني، كما سبق وناقشنا في المحاضرة الأولى عن كانط [الفصل الثامن] يتمثل في أنها محورية بالنسبة إلى فكرته عن معنى الحياة البشرية وحتى للخلق نفسه. وهي تشكل أحد الجوانب الدينية في مذهبه الأخلاقي.

## §5 - الإتيان بالقانون الأخلاقي إلى مكانة أقرب إلى الحدس

1 - في نهاية مناقشتنا لما قدمه هيوم من نقد للحدسية العقلانية عند كلارك، تتذكرون تعليقي على عجز رؤية كلارك الظاهر عن تقديم تفسير مقنع لكيفية ارتباط ملاءمة الأشياء بالأهداف النهائية للحياة البشرية ومقاصدها، وكذلك بسيكولوجيتنا الأخلاقية عمومًا. بصيغة أخرى، في رؤية المكانة المركزية للقيم الأخلاقية في حياتنا، كيف تفسر هذه الملاءمة أهميتها؟ لم نقل إن كلارك لا يمكنه إعطاء إجابة، بل المسألة ببساطة أنه لم يفعل.

في المقابل، عندما ختمنا مناقشتنا عن هيوم، أشرنا إلى أنه حاول الإجابة عن السؤال الشبيه المطروح حول مذهبه في الحس الأخلاقي. وقد جاءت محاولته عبر التأكيد أن هذا المذهب يعد ثابتًا على نحو انعكاسي: أي عندما نفهم أساس حسنا الأخلاقي - كيف يرتبط بالتعاطف ونزعاتنا الطبيعية، ومضمون أحكامنا الأخلاقية - فإننا نؤكده بوصفه منبثقًا من مصدر نبيل وكريم. وهذا الفهم الذاتي، كما يعتقد هيوم، يجعل من طباعنا الأخلاقية أكثر صلادة ويكشف لنا عن السعادة ومنزلة الفضيلة. وهو يزعم هذا كميزة لرؤيته عن رؤى كلارك وهاتشسون، لأنهما في مذهبهما حول ملاءمة الأشياء، أو الحس الأخلاقي، يظلان غامضين ومفتقدين إلى الارتباط الواضح مع ما هو ذو أهمية محورية في الحياة الإنسانية.

من هنا، يمكننا افتراض وجود صعوبة مشابهة عند كانط. لماذا، في أي حال، ينبغي أن يحدونا الاهتمام بمبادئ العقل العملي المحض، كما يعتقد كانط، أكثر مما ينبغي أن نوليه من اهتمام بملاءمة الأشياء عند كلارك؟ فيبقى موضوعنا إذًا هل كانت لدى كانط إجابة واضحة ومقنعة عن هذا السؤال أم لا؟ هو يرى أن لديه إجابة، وسوف أشير كيف تسير إجابته.

2 - أبدأ ببعض النقاط التمهيدية. فقد ناقشنا سابقًا ما يقوله كانط عن أن الغرض من وجود صياغات مختلفة للأمر المطلق هو اجتذاب الفكرة العقلية إلى موقع أقرب إلى الحدس [(458)]. لكننا نظل غير مطمئنين لما قد يعنيه هذا. وأحاول هنا توضيح هذا الأمر، بناء على ما قلناه عن الصياغات الثلاث.

إن الفكرة العقلية التي يشير إليها كانط في الفقرة 72 من الفصل الثاني [436] هي بالتأكيد القانون الأخلاقي (أو كما يقول، مبدأ الأخلاق). ومن ثم أصبح المثال (an ideal) عند كانط (كمقابل للفكرة العقلية) هو تصور عن شيء مفرد (خاص أو محدد) قابل للتحديد بل ومحدد بفكرة عقلية [(459)]. والإنسانية فكرة عقلية، وتصور عن الإنسان الكامل، تحدده هذه الفكرة، كمثال، على الرغم من أن هذا الإنسان المثالي ليس موجودًا بالطبع سوى في الفكر.

يقول كانط إن الرجل الحكيم عند الرواقيين هو مثال للرجل في مطابقة تامة مع فكرة الحكمة [(460)]. وفي الفقرة 63 من الفصل الثاني [433]، يشير إلى أن مملكة الغايات هي أيضًا المثال العقلي (ideal of reason)، ومن نوع خاص. والخاص هو الكومنولث الأخلاقي المؤلف من جميع الأشخاص العاقلين. لدى أعضائه إرادة صالحة مستقرة وينجزون جميع واجباتهم، ما يتعلق بالعدالة منها والفضيلة.

نقطة أخيرة قبل أن نبدأ في نسج الخيوط معًا: فالحدس عند كانط هو الوعي، أو الخبرة، بشيء خاص، بشيء فردي. قد يكون هذا الشيء أكثر تجريدًا، كما هي الحال في الحدس المحض عن المكان (الواحد) والزمان (الواحد) الذي نرتب فيه خبرتنا للأشياء ولأنفسنا في عالمنا الاجتماعي.

3 - بهذه الخلفية، دعونا نقول إننا يمكن الإتيان بالفكرة العقلية (القانون الأخلاقي) لتكون على مقربة أكثر من الحدس، وذلك باستخدام الصياغات الثلاث للأمر المطلق لشرح فكرة مملكة الغايات، أي لشرح تصور لكومنولث أخلاقي مرتب في اقتران نظامي للغايات بواسطة أفعال أعضائه في وفائهم بمقتضيات الأمر المطلق (كأن نفترض دائمًا أنهم يتبعون إجراء الأمر المطلق بوصفه التعبير الأكثر استخدامًا للأمر المطلق). وهذا بالطبع لا يأتي بالفكرة العقلية إلى الحدس: ذلك مستحيل. والفكرة العقلية يمكن في أفضل الحالات أن تكون تقريبية، في الفكر وكذلك في أي شيء موجود. الكل سواء، فالفكرة التي يؤتى بها على مقربة أكثر من الحدس في مملكة الغايات تلك، كمثال، هي تصور عن شيء خاص. فيصبح التصور عنه أكثر تحديدًا بمجرد أن نستوعب إجراءات التدبر الأخلاقي الذي يثقف فكر أعضاء تلك المملكة والواجبات والالتزامات المختلفة التي يقرون أنها ملزمة.
ما زال علينا أن نسأل لماذا قد يأتي هذا بفعل مطلوب من القانون الأخلاقي إلى مكانة أقرب من الشعور. بل وكذلك، أي نوع من الشعور كان في ذهن كانط؟ ولا تزال الإجابة مشابهة لما يقوله كانط في الفقرة 9 من الفصل الثاني [410-411] الذي نظرنا فيه بالفعل. تمامًا مثل حالة التمثيل، أو المثال (exemplar) لفعل جدير أخلاقيًا يحدث من خلال اعتبار راسخ في مقتضيات القانون الأخلاقي بصرف النظر عن جميع الميزات التي ترفع من الروح وتثير فينا الرغبة في التصرف بالطريقة نفسها، كذلك وبالمثل، فكرة مملكة الغايات (بوصفها تصورًا لعالم أخلاقي خاص) تثير فينا الرغبة في أن نكون أعضاء في ذلك العالم. ولدينا تصور عما ستكون عليه عضويتنا في ذلك الكومنولث، وكيف سيسلك أعضاؤه بعضهم تجاه بعض. على سبيل المثال، من الأشياء التي تذهلنا أن الأعضاء يرغبون في التصرف، بل ويتصرفون فعلًا بطرائق يمكنهم من خلالها التماس الأعذار بعضهم لبعض (مثلما رأينا في المرة السابقة، حيث يمثل هذا تسلسلًا للصياغة الثانية).
4 - بناء على هذا التفسير إذًا، يرى كانط أن الصياغات الثلاث تعمل بالترادف لتوفير المفاهيم والمبادئ اللازمة لبلورة تصور مملكة الغايات. من هنا، يبدأ هذا التصور في أن يكون كاملًا بما يكفينا لتشكيل تصور عن أنفسنا كأعضاء في ذلك العالم، وهذا التصور المحدد على نحو أكبر لمجتمع ممكن إنما يثير حساسيتنا الأخلاقية على نحو أكثر عمقًا مقارنة بما فعله الأمر المطلق في الصياغة الأولى وحدها. ومن ثم تصبح مبادئ العقل العملي الآن مرتبط بعضها ببعض لتلائم تصورًا عن مملكة للغايات، يتضمن تصورًا عن أنفسنا كأعضاء فيها. ويحقق فهم هذه التصورات الرغبة القائمة على تصور في أن نقتدي بهذا الشخص. لأننا وقتئذ يصبح لدينا تصور عن علاقاتنا بالآخرين، كما عن أنفسنا بوصفنا متمتعين باستقلال ذاتي، وعن امتلاك الجميع مكانة متساوية متجذرة في عقولهم العملية وحساسيتهم الأخلاقية. وهذه المكانة تعبر عنها فكرة

أرستقراطية الجميع. ويعد توسيع هذه المعرفة الذاتية كأساس لتلك الرغبة القائمة على تصور هدف من أهداف فلسفة الأخلاق [(461)].

توجد ثلاث طرائق إذًا يمكننا استخدامها كي نأتي بالقانون الأخلاقي كفكرة عقلية إلى مكان أقرب من الحدس. يمكننا تقديم ثلاث صياغات لإجراء الأمر المطلق، ويمكننا استخدام هذه الصياغات وما تفرضه من مقتضيات لشرح طريقة تصرف الأعضاء أحدهم تجاه الآخر. أخيرًا، يمكننا تقديم نماذج أخلاقية حاضرة، أي أشخاص يعرضون في حياتهم وأفعالهم وبدرجة رفيعة أو بأعلى درجة ممكنة أعمالًا تتم من أجل الواجب وحده من دون إغراءات اللذة والمجد وفي مواجهة الخطر الأعظم والموت.

يعتقد كانط أن إتيان هذه الأشياء إنما يثير لدينا (بناء على ما نتمتع به من قوى العقل والحساسية الأخلاقية) اهتمامًا عمليًا خالصًا بالقانون الأخلاقي ومقتضياته. وكما يقول في المنهجية (Methodology) ضمن كتاب نقد العقل العملي، إنها لطريقة «يمكننا بها منح قوانين عقل عملي محض مدخلًا (Eingang) إلى العقل البشري، ونفوذًا (Einfluss) على قواعده، أي يمكننا من طريقها أن نجعل العقل العملي الموضوعي عقلًا عمليًا ذاتيًا أيضًا» (التشديد من كانط) [(462)]. وهذا ما تحقق لنا لأننا الآن نفهم ما يعنيه تتبع عقل عملي محض في ما يخص الحياة البشرية: فأصبحنا على وعي بمضمون غايته الضرورية عمليًا - مملكة الغايات - والمثال الذي يعبر به عن الحياة البشرية. والنتيجة هي الرغبة القائمة على تصور في أن نكون أعضاء في تلك المملكة. ذلك ما يشكل حقيقة حول أشخاص كجسد بشري عاقل وعقلاني فعال.

## 6§ - ما قياس التماثل؟

1 - أخيرًا، ما القياس الذي كان في ذهن كانط في الفقرة 72 من الفصل الثاني [436] عند حديثه عن الإتيان بالفكرة العقلية لتكون أقرب إلى الحدس وفقًا لقياس تماثل (analogy) بعينه؟ أحد القياسات بالطبع هو التفكير في مبدأ أخلاقي في منزلة قانون للطبيعة ضمن الصياغة الأولى لإجراء الأمر المطلق. لكنه يشير إلى قياس أوسع وأشمل في أماكن عدة من النص [(463)] وفي أعمال أخرى أيضًا. غير أن البيان الكامل نوعًا ما يرد في كتاب نقد العقل العملي.

لقد رأينا في الخطوتين (3) و(4) من إجراء الأمر المطلق أنه من المفترض لجميع الأشخاص التصرف داخل العالم الاجتماعي المعدل انطلاقًا من المبدأ العام الوارد في الخطوة (2) كما لو كان قانونًا من قوانين الطبيعة. وبمجرد أن نرى القانون الأخلاقي مجموعًا كليًا لتلك المبادئ (بالتماشي مع إحدى صور الصياغة الثالثة التي دعونا أنها تتميز بحتمية تامة)، ندرك لماذا يقول كانط في نقد العقل العملي [(464)]:

إن هذا القانون (القانون الأخلاقي) يمنح العالم المحسوس، كطبيعة حسية (في ما يتعلق بالأشخاص العاقلين والعقلانيين)، صيغة عالم مفهوم [...] من

دون التدخل مع آلية [العالم المحسوس]. فالطبيعة هي الحس الأوسع، هي وجود الأشياء تحت القوانين. والطبيعة الحسية لـ [الكائنات العاقلة في الطبيعة] [...] هي وجودهم تحت قوانين مشروطة إمبيريقيًا [...] والطبيعة فائقة الحساسية (supersensuous) للأشخاص أنفسهم [...] هي وجودهم وفقًا لقوانين مستقلة عن جميع الشروط الإمبيريقية التي تنتمي تاليًا إلى استقلالية العقل المحض.

2 - ربما يكون هذا هو قياس التماثل. فنحن في العلوم نتتبع أنموذج توحيد معرفة الفهم عبر الفكرة الضابطة للوحدة النظامية. ومن هنا نفترض أن الطبيعة مرتبة كما لو كانت مهمة العقل المحض إدراك الوحدة النظامية الأعلى في العالم [465]. وبالمثل، نرتب عالمنا الاجتماعي عبر التصرف انطلاقًا من مبادئ أخلاقية سليمة كما لو كانت قوانين للطبيعة. ويتولى عقلنا العملي المحض في هذه الحالة ترتيب العالم الاجتماعي بإدخاله الاقتران النظامي في كيان كلي للغايات، ومن ثم بإسباغ صيغة العالم المفهوم على عالمنا الاجتماعي، نضع مبادئ العقل العملي المحض على مسافة أقرب من الشعور محققين بذلك مدخلًا إلى حساسيتنا الأخلاقية. وهنا يحدونا اهتمام عملي خالص بتلك المبادئ، وهو ما يمنحنا نفوذًا على قواعدنا.

أخيرًا، بملاحظة وجود تباين أساسي بين نظام للطبيعة وفقًا للقوانين الطبيعية ونظام للطبيعة بصيغة عالم مفهوم، يصوغ كانط بعض الفقرات على النحو الآتي [466]:

ومن ثم فإن الفارق بين قوانين نظام للطبيعة تخضع الإرادة له ونظام للطبيعة يخضع للإرادة (ما دامت علاقة الإرادة بأفعالها الحرة معنية) يستند إلى ما يلي: إن الأشياء في النوع الأول هي أسباب التصورات المحددة للإرادة، وفي النوع الثاني تكون الإرادة هي سبب الأشياء. من هنا فإن الأساس المحدد لعليّة الأشياء في النوع الثاني لا يوجد سوى في القدرة الخالصة للعقل، والتي يمكن تاليًا تسميتها العقل العملي المحض.

ينبغي لنا الرجوع إلى هذه الأمور لاحقًا، نظرًا إلى أن التباين الذي يرصده كانط يتعلق هنا بفارق أساس بين العقل النظري في تعلقه بالمعرفة بأشياء معطاة، والعقل العملي المحض في تعلقه بإنتاج الأشياء وفقًا لمفهوم عن تلك الأشياء [467].

[قبل مواصلة القراءة، نرجو الالتفات إلى المحاضرتين عن لايبنتز. (المحررة)]

(436) Immanuel Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals, Trans. by H. D. Paton (New York: Harper and Row, 1964), chap. 2, §§3 [407-408], 72 [436].

(437) Immanuel Kant, Gesammelte Schriften (Berlin: Prussian Academy of Science, 1900), vol. 6, «Metaphysics of Morals,» p. 400.

(438) Ibid., vol. 5, «Critique of Practical Reason,» p. 30.

(439) أي تفسير قوانين الحرية ومبادئ الإرادة الحرة: Kant, Groundwork, Preface, §§2-4 [387-388], 8-10 [389-391].

(440) نرى هنا ملمحًا لما سأسميه علم النفس الأخلاقي «المانوي» (Manichean) عند كانط في مقابل علم النفس الأخلاقي «الأغسطيني» (Augustinian). وسنعرضهما بالتفصيل لاحقًا في ارتباطهما بكتاب الدين: Kant, Gesammelte, vol. 6, «Religion.».

(441) Kant, Groundwork, chap. 2, end of §55 [430-431], §57 [431-432].

(442) يُنظر: جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة)، الفصل الثامن، ص 43. (المترجم)

(443) يُراجع الفصل التاسع «إجراء الأمر المطلق وخطواته الأربع»، والخطوة الثانية نصها: «على الجميع أن يفعلوا ’س‘ في ظروف ’ص‘ بغية تحقيق ’ع‘، ما لم يكن ’ف‘». (المترجم)

(444) Kant, Gesammelte, vol. 6, «MdS,» p. 224.

(445) يُنظر: Kant, Groundwork, chap. 2, §56 [431].

(446) Ibid., chap. 2, 14n. [413].

(447) Kant, Gesammelte, vol. 5, «Ceitique of Practical Reason» pp. 146 ff.

(448) Kant, Gesammelte, vol. 5, «Critique of Judgement,» §77.

(449) Kant, Groundwork, chap. 2, §78 [438-439].

(450) كما يقول كانط في: Ibid., chap. 2, §63 [433].

(451) Ibid., §61 [433].

(452) Ibid., §4 [408].

(453) Ibid., §63 [433].

(454) Kant, Gesammelte, vol. 6, «Mds,» p. 390.

(455) Ibid., p. 410.

(456) Kant, Groundwork, chap. 2, §70 [435].

(457) Ibid., §48 [428].

(458) لنضع في الحسبان أننا ذكرنا هذه الصياغات في ضوء صيغة قانون الطبيعة، وميزنا بين القانون الأخلاقي والأمر المطلق وإجراء الأمر المطلق

بوصفها ثلاثة أشياء مختلفة. والأخذ بصيغ القانون الكوني للأمر المطلق بوصفه أساسًا للطريقة الصارمة: Kant, Groundwork, chap. 2, §75 [436-437]، يعتبر إجراء الأمر المطلق، لنقل، معبرًا عن هذا الأمر بالطريقة الأكثر استخدامًا بالنسبة إلينا.

(459) Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, Trans. by N. Kemp Smith (New York: St. Martin’s Press, 1965), p. B596.

(460) Ibid., p. B597.

(461) Kant, Groundwork, chap. 1, §§20-22 [403-405].

(462) Kant, Gesammelte, vol. 5 «KP,» p. 151.

(463) Kant, Groundwork, chap. 2, §§57 [431-432], 72 [436], 76 [437], 78 [438-439].

(464) Kant, Gesammelte, vol. 5 «KP,» p. 43.

(465) Kant, Critique of Pure Reason, pp. B670-B696.

(466) Kant, Gesammelte, vol. 5 «KP,» p. 44.

(467) Ibid., pp. 15, 16, 63-65, 89 f.

# الفصل الثاني عشر
# المحاضرة الخامسة عن كانط
# أولوية الحق وغاية قانون الأخلاق

[قبل مواصلة القراءة، نذكّر بأهمية العودة إلى المحاضرتين عن لايبنتز، وذلك لما يشكلانه من أهمية لما يلي من نقاش. (المحررة)]

## 1§ - تقديم

1 - نعود اليوم إلى كانط، بعد النظرة المختصرة على لايبنتز في المحاضرتين السابقتين. فقد ركزت في مناقشتنا لايبنتز على نقطتين رئيستين: الأولى، مذهبه في الكمالية الميتافيزيقية، والثانية مفهومه عن الحرية في وقوعها ضمن تفسير للحقيقة عبر نظرية المحمول في الموضوع. وحول هاتين النقطتين كانت لدى كانط، كما سنرى، رؤى مغايرة تمامًا. وستنجلي لنا اختلافات كانط في شأن الكمالية الميتافيزيقية في محاضرة اليوم والمحاضرة الآتية، وذلك في إطار دراستنا أولوية الحق وما يسميه كانط البنائية الأخلاقية. هذه المصطلحات ليست مصطلحات معيارية في وصف مذهب كانط، لكن يحدوني الأمل أن تصبح واضحة مع الوقت.

سأسترجع معكم نقاطًا عدة في كيفية فهمنا إجراء الأمر المطلق. وربما يمكننا اعتبارها في منزلة محاولة كانط صياغة التمثيل الإجرائي للمعايير ذات الصلة كافة بتوجيه استدلالنا الأخلاقي لو كان لهذا الاستدلال أن يكون صالحًا وسليمًا. فذلك الإجراء يمثل، في صيغته الإجرائية، جميع مقتضيات العقل العملي في مقابل العقل النظري. ونقول باختصار شديد إن العقل العملي معني بإنتاج الأشياء وفقًا لتصور حيال تلك الأشياء، بينما يعنى العقل النظري بمعرفة أشياء معطاة [(468)]. ويفترض العقل العملي وجود العقل النظري بمعنى أن إجراء الأمر المطلق يسلم بوجود خلفية راسخة بالفعل من معتقدات الحس العام أو السليقة ومعرفة بالعالم. ففي الخطوة (1) من خطوات إجراء الأمر المطلق الأربع، أي في تقرير هل القاعدة عقلانية أم لا، وفي تقييم العوالم الاجتماعية المعدلة في الخطوة (4)، من المفترض أن يكون لدى الفاعلين معرفة وافرة، معرفة عامة ومتبادلة في ما بينهم، أو هكذا أفترض.

2 - من هنا لا يُفترض بنا أن نرى إجراء الأمر المطلق كتفسير لعملية مزعومة من الاستدلال التي قيل لنا إننا نمر بها عن وعي وبصورة بينة، أنى أثيرت أسئلة أخلاقية. وأحسب كانط هنا [(469)] معتقدًا أن استدلالنا الأخلاقي (عندما يكون صحيحًا وسليمًا) يفي بمقتضيات إجراء الأمر المطلق من دون أن نكون

موجهين به عن وعي ووضوح. فالناس في الحياة اليومية لا يمتلكون لا المعرفة الصريحة بهذه المقتضيات ولا التفكير السليم بصدد احتياجهم هذه المعرفة من عدمه. وهدف كانط ليس تعليمنا الصواب من الخطأ؛ فنحن نعرف ذلك من قبل. إنما هدفه بالأحرى أن يرى قيمة الفهم الفلسفي للقانون الأخلاقي في تأمين هذا الفهم - وبمزيد من الجزم - لقبولنا هذا القانون عبر الكشف عن كيفية تجذره في شخصيتنا باعتبارنا شخصيات مستقلة لدينا قوى أخلاقية تجعلنا أعضاء أحرار ومتساوين ومشرعين في مملكة ممكنة للغايات. وقد ظننت تخمينًا في المحاضرة الأولى عن كانط [(470)] أنه أراد أيضًا إيجاد صيغة للتفكير أو التأمل الأخلاقي يمكن استخدامها بمعقولية لفحص نقاء دوافعنا. ومن ثم أفترض أنه يرى إجراء الأمر المطلق كطريقة لتحقيق ذلك. وقد كان هدفه هذا مرتبطًا، كما يخيّل إليّ، بخلفيته في مدرسة التقوى (Pietism). فإحدى فضائل إجراء الأمر المطلق كما هو مفترض، أن من شأنه ألا يشجع ذلك القلق الاستحواذي بالنقاء الذي وجده كانط مؤذيًا في مذهب التقوي بمدرسته الثانوية.

إذًا لا يمكن اعتبار إجراء الأمر المطلق، بفهمه على هذا النحو، أنه يقصد تعليمنا الصواب والخطأ مقارنة بما يفعله كتاب كتابة المفهوم (*Begriffsschrift*) عند غوتلوب فريغه (Gottlob Frege) في قصده تعليمنا كيف نفكر في المفاهيم التي تعبر عنها عبارات «لو- إذن» (if-then)، «و» (العطف) (and)، و«لا» (النفي) (not)، أو بعبارتي «بعض» (some) و«جميع» (all). ونذكّر مرة أخرى أننا جميعًا نعرف أصلًا كيف نفرق بين الصواب والخطأ، لكن المسألة هنا بالأحرى أن نظرية الكم إلى جانب منطق الرتبة الأعلى [(471)] (higher-order logic) ونظرية المجموعات (set theory) (بما في ذلك نظرية البرهان والأنموذج) تمكننا من اكتشاف أشياء في الرياضيات وفي طبيعة المعرفة الرياضية. هذه الأشياء إنما تفتح الأبواب على فهم أعمق للرياضيات. وتعتبر مبرهنة غودل [(472)] (Gödel Kert) مثالًا واضحًا على ذلك. في حالة فريغه نراه راغبًا في إظهار المفارقة بين صحة اعتقاد كانط في أن الهندسة قبْلية تركيبية [(473)] (synthetic a priori)، وخطأ اعتقاده هو أن الشيء نفسه ينطبق على علم الحساب. أراد فريغه إثبات أن حقائق علم الحساب لا تعتمد على صورة الحدس المحسوس بل هي مستقاة من المنطق والتعريفات وحدها، وتعد بهذا المعنى تحليلية.

بالمثل، وكما نوهتُ سابقًا، أعتقد أن كانط رأى أن قيمة امتلاك تمثيل إجرائي للقانون الأخلاقي إنما تتمثل في ما يكشفه هذا الإجراء عن ذلك القانون وعن أنفسنا، ولا سيما ما يبيّنه عن أشخاصنا وحريتنا ومكانتنا في العالم. وهذا ما يمهد السبيل إلى نوع من المعرفة الذاتية التي لا يمكن أن يأتي بها إلى النور سوى التفكر الفلسفي في القانون الأخلاقي وجذوره في أشخاصنا. وفي أي حال، سأسير على هدي هذه الفكرة من الآن فصاعدًا. فالموضوعات الخاصة بأولوية الحق والبِنائية الأخلاقية، وبالحقيقة العقلية والقانون الأخلاقي كقانون

للحرية، وغيرها أيضًا، تأتي في مجال اهتمامنا إلى جانب بعض الإشارة إلى ملامح إجراء الأمر المطلق مثلما أوضحنا سالفًا. وهي الملامح التي ستساعدنا في تفسير فهم كانط لهذه الأمور الكبيرة.

## §2 - التصورات الثلاثة الأولى من التصورات الستة عن الخير

1 - بغية تفسير أولوية الحق ومملكة الغايات بوصفها غاية قبْلية للقانون الأخلاقي، سأميز أولًا ستة تصورات عن الخير في مذهب كانط. تقوم هذه التصورات في بنية تسلسلية، واحد تلو الآخر، كل ينبثق عن سابقه. ويمكن تقديم هذا التسلسل عبر الإشارة إلى إجراء الأمر المطلق، لأن كلًا من هذه التصورات له دور مرتبط بواحدة من خطوات الإجراء الأربع. ويمثل تحديد هذه الأدوار طريقة تعليمية وتنويرية لترتيب تلك التصورات وتوضيح العلاقة في ما بينها.

تسمح هذه العملية أيضًا بالوقوف على المعنى المقصود من تسمية مملكة الغايات بالغاية الضرورية لإرادة يحددها القانون الأخلاقي، وكذلك ما يعنيه القول أن لهذه المملكة غاية معطاة قبْليًا على تلك الإرادة الخالصة. يقول كانط [474]: «إن أفكار الرب والخلود [...] ليست شروطًا للقانون الأخلاقي، لكنها مجرد شروط لغاية ضرورية لإرادة يحددها هذا القانون [....] ومن هنا لا يمكننا القول إننا نعرف أو نفهم واقع أو حتى إمكان وجود هذه الأفكار. مع ذلك، فإنها تمثل الشروط لتطبيق الإرادة المحددة أخلاقيًا على هذا الشيء أو الغاية المعطاة لها على نحو قبلي (الخير الأسمى)».

يدعو كانط هذا الغاية القبْلية بالخير الأسمى. وتنطوي هذه النقطة على تعقيد سأحله حلًا اعتباطيًا نوعًا ما لضيق الوقت. فبالنظر إلى الغرض من مناقشتنا هنا، أرى هذا الشيء القبلي مثل مملكة الغايات بحضورها الوارد في كتاب الأسس، حيث يأتي تصور هذه المملكة وبلوغها (الجزئي) من بين تصورات عدة عن الخير سأضعها جانبًا إلى أن نصل إلى تناول مسلمات الإيمان العملي في ظهورها ضمن الديالكتيك الخاص بنقد العقل العملي (وفي مقامات أخرى). وأعتقد أن مملكة الغايات، مثلها مثل الغاية القبلية للقانون الأخلاقي والخير الأسمى، تعد جميعًا تصورات متميزة ذات أدوار مختلفة في رؤية كانط. لكن الفروق بينها تثير أسئلة صعبة التفسير؛ وسوف أوضح لاحقًا لماذا أعالجها على النحو الذي اخترته.

2 - يرد أول التصورات الثلاثة التي سندرسها عن الخير ضمن ما يمكن تسميته «العقل العملي الإمبيريقي غير المقيد». وهي تسمية دالة على حقيقة عدم وجود قيود على المعلومات المتوافرة أمام الفاعلين المخلصين والعقلانيين سواء في تشكيل تصوراتهم عن السعادة أو في صياغة قواعد سلوكهم

الخاصة بهم: أي جميع الأمور الخاصة المتعلقة برغباتهم وقدراتهم وأوضاعهم، والبدائل المتاحة، كلها يفترض أن تكون معروفة.

إذًا التصور الأول عن الخير هو تصور عن السعادة في تنظيمها من طريق الأمر الفرضي (في مقابل الأمر الفرضي الخاص). وربما يرتبط هذا التصور بالخطوة الأولى من خطوات إجراء الأمر المطلق، لأن القاعدة في تلك الخطوة كما افترضنا هي قاعدة الفاعلين المخلصين العقلانيين؛ فضلًا عن أن الفاعل العقلاني يُفترض فيه أن يمتلك في أي لحظة تصورًا عقلانيًا عن السعادة. فهذه القاعدة تفي بالمبادئ المختلفة للتدبر العقلاني الذي يميز الأمر الفرضي. ودعونا نشير إلى هذه المبادئ بـ «العقلانية».

نعاود تأكيد ضرورة التمييز بين الأمر الفرضي الذي يُرى كعائلة من مبادئ التدبر العقلاني، والأمر الفرضي الخاص الذي يكون عقلانيًا عند وفائه بتلك المبادئ التي تفرضها ملابسات الفاعل واهتماماته. ومن بين مبادئ التدبر العقلاني: أخذ المرء بأنجع الوسائل في تحقيق غاياته، وتبني البديل الأكثر احتمالًا لتحقيق النجاح، وتتبع الغاية الأكثر شمولية (بافتراض أن كل مبدأ يحتوي على بند ثبات العوامل الأخرى (ceteris paribus)). ويوازي هذا التمييز نظيره الذي أجريناه سابقًا بين الأمر المطلق بوصفه مشتملًا جميع معايير العقل العملي المحض ذات الصلة، وإجمالي الأمور المطلقة الخاصة (المبادئ المعممة في الخطوة الثانية) التي تجتاز اختبار إجراء الأمر المطلق.

3 - أما التصور الثاني للخير فهو تحقيق ما اصطلحنا على تسميته سابقًا بـ «الحاجات الإنسانية الحقيقية». وأعتقد (مثلما ذكرت في المحاضرة الثانية عن كانط) أننا في الخطوة الرابعة من خطوات إجراء الأمر المطلق، نحتاج إلى فكرة كهذه لإعطاء مضمون لإرادة الفاعل الذي يُرى عاقلًا وعقلانيًا. في ما عدا ذلك لن يتمكن الفاعل المتقدم عبر الإجراء من المقارنة بين العوالم الاجتماعية المعدلة المقترنة بالقواعد السلوكية العامة المختلفة. وينبغي القول إن بعض التصورات الأخرى غير تصور الحاجات الإنسانية الحقيقية ربما يخدم، أو هو يخدم فعلًا، أفضل من تصورات أخرى. المقصود هنا أنه يبدو من المطلوب إجراء تعديل ما على رؤية كانط.

في البداية قد نعتقد أن المقارنة بين العوالم الاجتماعية المعدلة يمكن أن تجرى على أساس تصور الفاعل عن السعادة. لكن حتى إذا كان الفاعل يعرف ماهية هذا التصور، تظل الصعوبة الحقيقية متمثلة في افتراض كانط وجود فاعلين مختلفين لديهم تصورات مختلفة عن سعادتهم. وبناء على هذه الرؤية، تصبح السعادة مثالًا (ideal) لا ينتمي إلى العقل، بل إلى المخيلة [475]، ومن ثم يعتمد تصورنا عن السعادة على الأمور العرضية في حياتنا وعلى حالات خاصة من الفكر والشعور نكون قد طورناها مع تقدمنا في العمر. فإذا استخدمت تصورات السعادة في الحكم على العوالم الاجتماعية في الخطوة الرابعة،

سيكون اجتياز قاعدة ما لإجراء الأمر المطلق معتمدًا على الشخص الذي يطبقها.
لا شك في أن لمثل هذه العلاقة الاعتمادية أن تهدد رؤية كانط. فلو كان اتباعنا إجراء الأمر المطلق لا يؤدي إلى اتفاق أولي على القواعد المجازة عند تطبيق الإجراء بفهم ووعي على خلفية المعلومات نفسها، لافتقد القانون الأخلاقي مضمونه الموضوعي، حيث يفترض أن يُفهم هذا المضمون على النحو الآتي: لنتذكر أن القاعدة التي تتصف بالعقلانية بالنسبة إلى فاعل واحد تكون صالحة لذلك الفاعل، ومن ثم تكون صالحة من الناحية الذاتية أو الشخصية، حيث يكون المبدأ الأخلاقي (في الخطوة الثانية) الذي يجتاز إجراء الأمر المطلق صالحًا لجميع الفاعلين العاقلين والعقلانيين، ومن ثم يكون صالحًا موضوعيًا. فالقول إن للقانون الأخلاقي مضمونًا موضوعيًا يعني ببساطة أنه ذو مضمون محدد بمبادئ أخلاقية تعد تقريبًا هي نفسها لجميع الفاعلين العاقلين والعقلانيين (والمخلصين)، ويكون قابلًا للاعتراف به علنًا أو من عموم الناس (على الرغم من احتمال عدم تمييزه في الوقت الحالي) بوصفه مؤسسًا على أسباب كافية.
لنلاحظ هنا أن التصور الثاني عن الخير الذي يقوم على الحاجات الإنسانية الحقيقية هو تصور خاص مصمم صراحة كي يستخدم في الخطوة الرابعة من خطوات إجراء الأمر المطلق. وهذا التصور مصاغ لتلبية حاجة عقلية [(476)]، ألا وهي حاجة القانون الأخلاقي إلى مضمون موضوعي كاف. ولنلاحظ أن هذا التصور مقيد، مقارنة بالتصور الأول؛ أي إنه مصاغ في ضوء القيود المفروضة على المعلومات التي يخضع لها الفاعلون في الخطوة الرابعة.
التصور الثالث عن الخير هو تحقيق (ما يسميه كانط) الغايات المباحة في الحياة اليومية [(477)]؛ أي الغايات التي تحترم حدود القانون الأخلاقي. وكما رأينا في المحاضرة الثالثة عن كانط [الفصل العاشر من هذا الكتاب] أن هذه الغايات وحدها هي التي تحدد سعادة الآخرين التي علينا أن نخدمها عبر واجبات الفضيلة. فعلينا أن ننقح أو ننبذ أو نكبح الميول والرغبات التي من شأنها أن تدفعنا إلى تبني قواعد سلوكية عقلانية وصادقة في الخطوة الأولى من تلك التي يرفضها إجراء الأمر المطلق. ويجب ألا نوازن قوة الرغبات الطبيعية وأهميتها بالنسبة إلينا بقوة وأهمية الاهتمام العملي الخالص لدينا بالتصرف بدافع من قانون أخلاقي [(478)]. وتستبعد أولوية الحق موازنة كهذه تمامًا، وهو ما سوف نناقشه بتفصيل أكثر في ما يلي.
أينما تُرفض قاعدتنا السلوكية، لا بد من أن نفكر في مسار فعلنا الذي ننويه، لأن في هذه الحالة يكون مطلب إشباع الرغبات محل الاهتمام مطلبًا مرفوضًا. ويتضح من هذه النقطة التباين مع مذهب أخلاقي غائي من عينة مذهب النفعية، لأن مفهوم الغايات المباحة يفترض عند كانط وجود القانون الأخلاقي ومبادئ العقل العملي وجودًا فعليًا. أما النفعية الكلاسيكية، فهي في المقابل

تبدأ بمفهوم عن الخير كلذة، أو سعادة، أو إشباع رغبات، أو تفضيلات، أو اهتمامات، وقد تشترط أيضًا أن تتصف مثل هذه الرغبات أو التفضيلات أو الاهتمامات بالعقلانية (والرغبات والتفضيلات والاهتمامات ليست الشيء نفسه، لكنني لن أخوض في هذه النقطة الآن). المسألة هنا أنه في المذهب الغائي، يكون تصور الخير معطى مسبقًا وعلى نحو مستقل عن الحق (أو القانون الأخلاقي)؛ ذلك أن النفعية على سبيل المثال تحدد الحق بوصفه تعظيمًا للخير (لنقل كسعادة أو إشباع التفضيلات العقلانية)، ومن ثم تصبح القيمة أو الجدارة الأخلاقية للشخصية متمثلة في تمتعها بطباع يمكن الاعتماد عليها في أن تقودنا إلى فعل ما هو حق [(479)].

أما عند كانط، فتكون العقلانية غير المقيدة مؤطرة بإجراء يدمج ما يتضمنه إجراء الأمر المطلق من قيود وتخضع تمامًا له، وهو ما سأسميه الإجراء «المنطقي» (the reasonable). ومن ثم يتم تحديد التصورات المقبولة عن الخير وغاياتها المباحة من طريق هذا الإجراء.

## §3 - الثلاثة الأخرى من التصورات الستة عن الخير

1 - أول التصورات الثلاثة المتبقية عن الخير هو تصور الإرادة الصالحة. وهذا هو تصور كانط عن القيمة الأخلاقية: فالإرادة الصالحة تمامًا هي الخير الأسمى (على الرغم من كونه الخير غير التام) للأشخاص وشخصياتهم كعاقلين وعقلانيين. يتألف هذا الخير من رغبة حازمة مستقرة ومن أرفع رتبة، أو باستخدام مصطلح كانط، من اهتمام عملي خالص، يقودنا إلى الاهتمام بالتصرف بدافع الواجب [(480)].

نستطيع في هذا السياق تمييز أننا نمتلك نقاء حقيقيًا للإرادة حال استطاعتنا التصرف بما يقتضيه الواجب من اهتمام عملي خالص، لكن تنفيذ واجبنا بقوة قد يتعارض مع رغباتنا وميولنا الطبيعية [(481)]. في هذه الحالة، يكون الاهتمام العملي الخالص قويًا في ذاته بما يكفي لضمان تصرفنا بدافع من مطالب الواجب (لا وفقًا له فحسب) حتى في أحلك الظروف؛ على سبيل المثال، عندما نتلقى تهديدًا بالموت من الحاكم حال رفضنا إلقاء تهم باطلة ضد رجل أمين. وامتلاكنا إرادة صالحة إنما يتحقق عبر كفاحنا بأفضل ما تتيحه قدراتنا كي نصبح أشخاصًا ذوي إرادة خالصة، أي أشخاصًا يمكنهم دائمًا التصرف وقتما اقتضى الواجب بدافع من اهتمام عملي خالص. وقد نمتلك إرادة صالحة، وفق هذا التعريف، على الرغم من أننا لم نكتسب بعد إرادة خالصة [(482)].

يرى كانط إذًا أن الاهتمامات والميول الأخرى، عندما تدفعنا هي الأخرى إلى القيام بما يقتضيه الواجب، لا تنتقص من القيمة الأخلاقية لفعلنا أو من نقاء شخصيتنا ما دمنا نفي بشرطين: (1) أن نبت في القضية، حال حضور مسألة الواجب، عبر اعتبارات الواجب وحدها، تاركين جميع أسباب الاهتمام والميول جانبًا؛

(2) أن يكون اهتمامنا العملي الخالص بالتصرف بناء على اعتبارات الواجب من القوة في ذاته بما يكفي لضمان أن نفعل ما ينبغي فعله. فعندما يكون اهتمامنا العملي الخالص بغير القوة الكافية الضامنة لتحقيق ذلك، ومن ثم نكون في حاجة إلى تلك الدوافع الأخرى للتصرف على النحو السليم، تصبح إرادتنا، أو طباعنا الأخلاقية، دون الخير الكامل.

يشير كانط في هذا السياق إلى أننا قد نحتاج إلى تدعيم ما يسميه التعاطف الحر للتصرف بدافع من المبادئ الأخلاقية [(483)]. وفي حين لا يمثل وجود هذا التعاطف الحر لدينا عيبًا - بل بالأحرى يتكون بتربيتنا له - فإن احتياجنا له بغية التصرف على نحو سليم ينم عن نقص في نقاء طباعنا، وهذا هو العيب. ومن أسباب ذلك أننا لا يمكن دائمًا الاعتماد على الشعور بالتعاطف الحر لتدعيم تصرفنا كما ينبغي؛ حيث إن تصرفنا كما ينبغي من عدمه يعتمد ولو بدرجة ما على المصادفة (happenstance). وهذا ما يبين أننا لم نحقق بعد الحرية الممكنة تحقيقًا كاملًا.

بالعودة إلى المبحث السابع (§7) من المحاضرة الأولى عن كانط [(484)] نتذكر دورين لمفهوم الإرادة الصالحة في مذهبه: الدور الأول أن تحقيق الإرادة الصالحة كقيمة مطلقة وغير قابلة للمقارنة يمنح الحياة البشرية معنى ويجعل من الإنسانية الغاية النهائية للخلق [(485)]؛ الدور الثاني لمفهوم الإرادة الصالحة كقيمة تتمثل في أن امتلاكنا قوى العقل والحساسية الأخلاقية لبلوغ إرادة صالحة هو الشرط لعضويتنا في مملكة ممكنة للغايات والعلامة المميزة لمجال تطبيق القانون الأخلاقي.

2 - التصور الخامس عن الخير هو الخير كغاية للقانون الأخلاقي، الذي يمثله المَثَل الخاص بمملكة الغايات مثلما أشرنا في الفصل السابق. هذه الغاية المثالية هي ببساطة تصور العالم الاجتماعي الذي يمكن أن يتحقق (في الأقل في ظل الظروف المعقولة المواتية) إذا اتبع الجميع المجموع الكلي للمبادئ التي تنتج من التطبيق الصحيح لإجراء الأمر المطلق.

يشير كانط، كما ذكرنا سابقًا، إلى مملكة الغايات أحيانًا كغاية ضرورية لإرادة يقررها القانون الأخلاقي، أو بدلًا من ذلك، كغاية قبْلية معطاة لإرادة يقررها ذلك القانون [(486)]. وأظنه يعني في هذا السياق أن مملكة الغايات هي غاية (مثالية) - عالم اجتماعي - يحدد تكوينه وتنظيمه الأخلاقي إجمالي المبادئ التي تفي باختبار إجراء الأمر المطلق (عندما تكون هذه المبادئ معدلة ومنسقة بمقتضى الحتمية التامة) [(487)].

بتعبير آخر، إن مثالية مملكة الغايات ليست بالعالم الاجتماعي الذي يمكن وصفه قبل مفاهيم ومبادئ العقل العملي المحض والإجراء الذي تطبق به تلك المفاهيم والمبادئ، وبمعزل عنها. فهذه المملكة ليست غاية (مثالية) - عالمًا اجتماعيًا - قابلةً للوصف ومقدمةً فعليًا، يحدد طبيعتها مضمون القانون الأخلاقي. وربما تكون هذه هي الحالة لو أن هذا القانون كان مفهومًا، على

سبيل المثال، بوصفه ينص على ما يجب فعله بغية تحقيق مجتمع صالح تكون طبيعته ومؤسساته محددة فعليًا بشكل سابق على استقلال القانون الأخلاقي.

3 - أخيرًا، التصور السادس والأخير هو الخير التام (complete good). وهو ما يُكتسب عند بلوغ مثال مملكة الغايات وتمتع كل عضو فيها بإرادة صالحة وتحقيقه السعادة، على قدر ما تسمح به ظروف الحياة البشرية، وهو شرط واجب إضافته نظرًا إلى أن مثال مملكة الغايات هو مثال للعقل، ومن ثم فمن غير الممكن بلوغه كاملًا. كما أن تحديد السعادة لا بد من أن يكون عبر تحقيق الغايات التي تحترم مقتضيات القانون الأخلاقي، أي الغايات المباحة. وأفترض هنا أنه من المعقول السعي إلى مقاربة هذا الخير التام (بالصيغة المفهومة حتى الآن) في العالم الطبيعي، في الأقل في ظل ظروف معقولة مواتية. ونحن في هذا لا نكون حالمين مفتقدين إلى حس الواقعية، حول ما هو ممكن في الحقيقة. فمملكة الغايات بهذا المعنى خير طبيعي، خير يمكن الكفاح بمعقولية من أجله (على الرغم من أنه لا يمكن تحقيقه كاملًا) في نظام الطبيعة.

يرى كانط (كما أشرنا سابقًا) أن الإرادة الصالحة في الخير التام، هي الخير الأسمى، أي إننا حتمًا نمتلك إرادة صالحة إذا كانت أنواع الخير الأخرى التي نتمتع بها هي خير حقيقي وكان تمتعنا بها ملائمًا تمامًا. وهذا ما ينطبق خصوصًا على خير السعادة، نظرًا إلى ما يعتقده كانط من أن مجرد امتلاكنا إرادة صالحة يمكّننا من استحقاق السعادة، وهي ثيمة/موضوعة متكررة في مذهبه. فضلًا عن ذلك، فإنه يعتقد أن نوعين من الخير مختلفان تمامًا في طبيعتهما وأسسهما داخل شخصنا، مثلما أن الإرادة الصالحة والسعادة لا يقبلان المقايسة (incommensurable). فمن غير المفترض عند تقرير ما نفعله أن نوازن بينهما، حيث لا يمكن تجميعهما في خير موحد وتام إلا عبر علاقة الأولوية الصارمة لأحدهما على الآخر. وسوف نعود إلى هذه النقطة لاحقًا.

## 4§ - الاستقلال والتبعية

1 - بعد عرض التصورات الستة للخير، دعونا ننظر في ما يقوله كانط عن استقلالية وتبعية التصورات الأخلاقية ككل [488]. فهو يعتقد أن مذهبه وحده هو ما يقدم الأخلاق بوصفها مستقلة لا بوصفها تابعة. يقول [489]: إذا كانت الإرادة ساعية إلى القانون الذي يفترض أن يقرر تلك الإرادة خارج ملاءمة قواعدها السلوكية العامة لسن قانونها الكوني الخاص بها - ومن ثم إذا كانت في تجاوز نفسها تسعى إلى هذا القانون في صورة أي من غاياتها - تكون النتيجة دائمًا التبعية. فالإرادة في تلك الحالة لا تعطي القانون بنفسها، بل الغاية هي ما يفعل ذلك بفضل علاقتها بالإرادة. وهذه العلاقة، أكانت قائمة على الميل أم على الأفكار العقلانية (Vorstellungen der Vernunft)، لا يمكن أن تثير سوى أوامر افتراضية: «يجب أن أفعل شيئًا ما لأنني أريد شيئًا آخر» (التشديد من كانط).

ما يراه كانط على المحك هنا هو سيادة العقل. فالعقل العملي المحض لا يمكن أن يأخذ توجهاته من أي غاية، ولا حتى من فكرة عقلانية مقدمة كغاية للعقل. ولنفكر في الأفكار العقلانية الكامنة في العقل الإلهي عن الحق والخير بوصفها مقدمة إلى عقولنا كغايات. وأعتقد أن ما يريد أن يقوله كانط: «أنني يجب أن أفعل شيئًا ما لأنني أريد - بدافع من اهتمام عملي محض - مبادئ العقل العملي المحض؛ وليس لأنني أريد شيئًا آخر، حتى ولو كان هذا الشيء الآخر قائمًا على أفكار عقلانية» (من دون ذكر أنه ينبغي ألا يكون قائمًا على مَيل).

بصيغة أخرى، نقول إن العقل العملي المحض لا بد من أن يبني غايته الخاصة من نفسه. والدفع بهذه الغاية من اهتمام عملي خالص لن ينطوي على أمر افتراضي. ويضيف كانط في هذا السياق، وبعد السطور المقتبسة أعلاه مباشرة، أن الأمر المطلق «يجب أن يتجرد من جميع الغايات إلى حد أنها (أي الغايات) ينبغي أن تكون بلا أي تأثير في الإرادة، حيث يمكن العقل (الإرادة) ألا يتوقف عند مجرد إدارة اهتمام غريب، بل أن يظهر وببساطة سيادته بوصفه المشرع الأسمى للقانون» (التشديد من كانط).

2 - ربما يمكن التعبير عن المسألة على النحو الآتي: بدلًا من البدء أو الانطلاق من مفهوم للخير يقدم مستقلًا عن الحق، نبدأ من تصور عن الحق - القانون الأخلاقي - مقدمًا عبر العقل العملي المحض (في مقابل العقل الإمبيريقي). ثم نعين في ضوء هذا التصور (باستخدام إجراء الأمر المطلق) الغايات المباحة والمبادئ الأخلاقية التي تحدد واجباتنا نحو العدالة والفضيلة. ومن ثم يتبين لنا أي الترتيبات الاجتماعية صحيح وعادل.

قد نقول إن تصورًا أخلاقيًا من غير المفترض أن يدور حول الخير كغاية مستقلة، بل حول تصور (صوري) للحق (إلى جانب تصور [صوري] لإرادة صالحة)، كما يصوغها عقلنا العملي المحض، والذي ينسجم معه أي خير مباح؛ أو بتعبير كانط في شرحه لما يسميه «مفارقة المنهج» (the paradox of method) في اختباره النقدي للعقل العملي [(490)]: «المفارقة أن مفهوم الخير والشر لا يسبق تحديده القانون الأخلاقي الذي يفترض أن يكون هذا المفهوم في منزلة القاعدة له، بدلًا من ذلك، لا بد لمفهوم الخير والشر أن يحدد بعد القانون ومن طريقه» (وضع كانط الجملة كلها بالحروف المائلة [هنا بالأسود] للتشديد).

يعتقد كانط أنه بمجرد البدء من الخير كسابق على الغاية المحددة ومستقل عنها، لا بد من أن يكون التصور الأخلاقي تابع. ذلك لأن العقل العملي المحض في هذه الحالة، لا يصبح - كما ينبغي - السلطة السيادية لنفسه باعتباره المشرع الأسمى للقانون (يستخدم كانط هذه العبارة في الفقرة 81 من الفصل الثاني من كتاب الأسس [441]). وتعني التبعية تحديدًا هذا الافتقار إلى السلطة السيادية.

من هنا، وفي الجملة التي شدد عليها كانط، ينبغي أن يكون فهمنا لمفهوم الخير والشر فهمًا عريضًا باعتباره شاملًا كلًا من الخير الأخلاقي والحق. وهو ما يتضح من تفسير كانط في التحليل الثاني (Analytic II) ضمن كتاب نقد العقل العملي. فالتبعية ستصح على الكمالية الميتافيزيقية عند لايبنتز (بمفهومها عن نظام أخلاقي قبلي محدد لعقلنا ومعروف به)، مثلما تصح على مذهب الطبيعية السيكولوجية الذي يؤسس لمذهب هيوم في التعاطف كأساس للأخلاق، حيث نجد في تلك الرؤى أن ما يحدد إرادتنا هو تصور عن غاية محددة، لا غاية مبنية من مبادئ متأصلة في عقلنا العملي (مملكة الغايات على سبيل المثال).

3 - لننظر بمزيد من التفصيل في سبب اعتقاد كانط أن الكمالية هي صورة من التبعية [(491)]. بما أنه قدم رؤيته على نحو أكثر كمالًا في نقد العقل العملي [(492)]، سألخص حجته كما وردت في ذلك السياق. فهو يبدأ بقوله إن الكمالية تقوم على العقل لأن الكمال، كصفة للأشياء، لا يمكن فهمه أو معرفته إلا بالعقل وحده. ومفاهيم الكمال التي يميزها في الكمال النظري والعملي: الكمال النظري ببساطة هو كمال أي شيء من نوعه (كمال مجاوز/ترانسندنتالي)، أو أنه كمال الشيء عمومًا (كمال ميتافيزيقي). ويعتقد كانط أن صور الكمال هذه لا تمت بصلة إلى العقل العملي المحض، ومن ثم فهو يتحول إلى الكمال العملي.

من هنا، يعد مفهوم الكمال في معناه العملي عند كانط ببساطة هو ملاءمة شيء ما أو كفايته لأنواع الغايات كلها. فصفة الكمال في الكائنات البشرية هي تطور المهارات المنضبطة والمواهب التي تمكننا من بلوغ غاياتنا (الصحيحة). والكمال الأسمى في جوهره (أي الله) عند اعتباره من وجهة النظر العملية، هو كفاية الله (في ضوء المعرفة والقدرة الكلية لله) للغايات كافة. يرى كانط صعوبة الكمالية كمذهب أخلاقي أمرًا واضحًا: فمفهوم الكمال لا يمكن أن يساعد في تحديد الإرادة إلا عندما تكون الغايات محددة فعليًا. وفي غياب معيار سابق للغايات الملائمة، تصبح الكمالية غير واضحة (indeterminate) أو كما يقول كانط [(493)] فارغة وغير محددة (indefinite). ولأن الغايات لا بد من أن تكون موجودة لإتمام الكمالية، فإنها تصبح صورة من صور مبدأ السعادة في أي حال، ومن ثم تنضوي تحت التبعية.

4 - سببان لإخفاق هذا النقد للكمالية في استعراض القوة الكاملة لمذهب كانط في الاستقلال الذاتي. السبب الأول أنه يظهر خطأ الكمالية في كونها فارغة أو غير محددة، أي إنها تفترض غايات بعينها كيفما كانت. وهو ما يوحي بأن كانط لم يكن ليعترض لو أن الغايات المطلوبة ممثلة بغاية ما كانت محددة من طريق فكرة عقلانية لنظام أخلاق قبلي. لكن المسألة ليست هكذا؛ فأينما يكون الهدف قبلي أو سابق على العقل العملي نفسه، ومحددًا لمضمونه أو لغاية يفترض تأييدها بمبادئه، يرى كانط أن المحصلة في هذه الحالة ستكون التبعية.

يجب فهم هذه النقطة على اتساعها. فهي تفيد أن مثل هذا الهدف ليس موجودًا ولا قائمًا، سواء أكان كائنًا أسمى، أم نظامًا أخلاقيًا للقيم (المتجسد، لنقل، في العلاقات بين الأفكار الأفلاطونية، أو بأفكار تكمن في العقل الإلهي)، أم نظامًا للطبيعة، أم تركيبة الطبيعة البشرية، أم الاقتصاد النفسي لمشاعرنا الطبيعية وقوانين الانسجام لميولنا وحاجاتنا. والمعنى الجذري عند كانط للاستقلال الذاتي هو أن أي شيء من النوع يُزعم أنه مستقل لا بد أولًا من أن يمر بمحاكمة، إذا جاز التعبير، أمام المبادئ السلطوية العليا للعقل العملي المحض قبل أن نتمكن من منحه صفة المعقولية. في ما عدا ذلك، يخسر عقلنا العملي المحض سلطة السيادة كمشرع أسمى للقانون.

5 - أما العيب الثاني الذي يشوب تفسير كانط للسبب في تبعية الكمالية، فيمكن أن نراه عبر ملاحظته الواردة في الفقرة 88 من الفصل الثاني من كتاب الأسس [444]، حيث يقول: لكن الغاية تحدد الإرادة [عندما تكون الغاية قد وضعت الأساس لتقرير قاعدة لتحديد الإرادة] - سواء بواسطة الميل كمبدأ للسعادة الشخصية، أم بواسطة العقل موجهًا إلى غايات من أفعالنا الإرادية عمومًا، كما هي الحال في مبدأ الكمال - فالإرادة وقتئذ لا يمكن البتة أن تحدد نفسها مباشرة بواسطة فكرة وراء فعل ما، بل فقط بواسطة الدافع الذي يمارسه التأثير المتوقع للفعل على الإرادة: «يجب أن أفعل شيئا لأنني أريد شيئا آخر» [...] وتاليًا، وعلى سبيل الدقة، فإن الطبيعة هي التي ستضع القانون.

لماذا يعتقد كانط أن الطبيعة هي التي ستضع القانون في مذهب الكمالية الميتافيزيقية في حال رؤيته كصورة من صور الحدسية العقلانية؟ ولماذا لا يمكننا معرفة النظام المعطى للقيم الأخلاقية ومن ثم نتحرك بفعل الفكرة من وراء فعل بعينه يعبر عن ذلك النظام؟ يظهر النص كما لو كان كانط معتقدًا أنه لا يوجد سوى بديلين فحسب: إما عقل عملي محض يعد في ذاته المشرع الأسمى للقانون وهو الذي يحدد غاية الإرادة، وإما أن تكون الإرادة - إذا كانت لها غاية ولو محددة بأفكار عقلانية موهوبة في عقولنا - محددة بدافع ناشئ عن التأثير المتوقع من تنفيذ الفعل، وفي تلك الحالة تكون الطبيعة هي المشرعة للقانون. لكن هذا غير صحيح، لأن هناك بديل ثالث. فإذا كان علينا التصرف بدافع من مبادئ نظام أخلاقي كامن في العقل الإلهي، مشددين على تلك المبادئ مثل القانون الأسمى، وقتئذ لا تكون الطبيعة هي المشرعة للقانون بل قبولنا للأفكار العقلانية الكامنة في العقل الإلهي هو المشرع. وهذه هي وجهة نظر لايبنتز: علينا أن نتصرف على أساس هذه الأفكار ما دمنا نستطيع معرفتها.

إلى جانب اعتقاد كانط أننا لا نستطيع تبين هذه الأفكار، فهو يرى كذلك أنه حتى في حالة استطاعتنا تبينها، فإن عقلنا العملي المحض يجب أن يكون المشرع الأسمى لمبادئه الخاصة، وهي مكانة تقتضي أن نحكم دائمًا وعلى

أعلى مستوى بواسطة هذه المبادئ. ولا يمكننا ببساطة عند هذا المستوى قبول حتى الأفكار العقلانية المزعوم أنها كامنة في العقل الإلهي، إذا افترضنا إمكان تبيّنها أو فهمها [494]: «حتى القدوس في الإنجيل يجب أن نقارنه بأفكارنا عن الكمال الأخلاقي قبل أن يكون متعارفًا عليه بهذه الصفة».

من الأساسي في فهم فلسفة الأخلاق عند كانط أن نراها في تعارض كبير مع الحدسية العقلانية عند لايبنتز وكلارك، تمامًا مثلما هي معارضة لمذهب هاتشسون وهيوم. وهي حقيقة لم تنل في اعتقادي تقديرًا كافيًا وتحتاج من ثم إلى تأكيد. والخلاصة هنا إذًا أن العقل العملي عند كانط يبني للإرادة غايته من نفسه ولا يعتمد على نظام للقيم موجود من قبل وسابق على العقل. وبالطبع، هذه العبارة «يبني للإرادة غايته الخاصة به من نفسه» هي عبارة مجازية نوعًا ما. وهي أيضًا غامضة. وسنحاول دراستها في المحاضرة المقبلة عند مناقشتنا البنائية عند كانط. وأظن أنها قد تحتوي على معنى واضح إلى درجة معقولة، وهو ما سأحاول تقديمه.

## §5 - أولوية الحق

1 - يشير الوصف السابق للتصورات الستة عن الخير من وجهة نظر كانط إلى طريقة بنائها على نحو متسلسل مرتبة الواحد تلو الآخر، يعتمد كل منها (في ما عدا التصور الأول) على سابقه. وإذا اعتبرنا التصور الثاني (الخاص بالحاجات الإنسانية الحقيقية) جزءًا من أجزاء الأمر المطلق نفسه، يمكننا القول إن باقي التصورات، ابتداء من التصور الثالث (الخاص بالغايات المباحة)، تفترض وجود تصور معطى من قبل عن الحق. ويأتي هذا التصور ممثلًا في إجراء الأمر المطلق، صائغًا وبطريقة إجرائية مقتضيات القانون الأخلاقي في تطبيقه (عبر هذا الإجراء) على شروط الحياة البشرية. التصور الأول وحده من تصورات الخير الستة هو الذي يعتمد كليًا على القانون الأخلاقي، نظرًا إلى أنه العقلاني بلا قيود.

يجسد تسلسل التصورات بدءًا من التصور الثاني أولوية العقل العملي المحض على العقل العملي الإمبيريقي، مستعرضًا البنية المميزة لرؤية كانط المتمثلة في البنائية (constructivism) وأخلاق الواجب (deontology). ولهذا التسلسل صورتان للعقل العملي: العاقل والعقلاني. تظهر الصورة الأولى لوحدة العقل في الطريقة التي يؤطر بها العقل العملي العاقل نظيره العقلاني، محددًا إياه تحديدًا تامًا. ثم ننطلق خطوة خطوة إلى التصورات العامة المختلفة للخير، لنحصل على تصورات الإرادة الصالحة ومثاليات الخير التام بوصفه مملكة للغايات محققة (جزئيًا). والتباين واضح بين التركيبة البنائية وأخلاق الواجب لمذهب كانط وبين البنية الخطية للرؤية الغائية بدءًا من تصور مستقل عن الخير.

2 - يحتاج معنى أولوية الحق، بلا شك، إلى فهم دقيق. فهو لا يعني أن المذهب الأخلاقي عند كانط لا يشتمل على تصورات للخير، ولا يعني أن التصورات

المستخدمة مستنبطة بطريقة ما من تصور محدد مسبقًا عن الحق. والفهم الأفضل لكيفية التوصل إلى التصورات الستة إنما يكون عبر النظر إلى إجراء الأمر المطلق وفهم طريقة ربط هذه التصورات الستة بالطريقة التي يطبق بها الإجراء.

النقطة المهمة في أولوية الحق هي أن الحق والخير مكمل أحدهما الآخر، وأولوية الحق لا تنفي هذا التكامل. فلا يوجد مذهب أخلاقي يمكنه العمل من دون تصور أو أكثر عن الخير، ولا بد من أن يترك التصور المقبول عن الحق مساحة ملائمة لمثل تلك التصورات. كما أن تصورات الخير المختلفة تستحق وفاء من يؤكدون ملاءمتها في إطار الحدود التي يرسمها تصور الحق نفسه، عبر المساحة التي يتيحها لمتابعة الغايات المباحة. وربما يمكننا القول: إن الحق يرسم الحدود، والخير يبيّن الهدف.

ذلك أن مملكة الغايات المحققة (جزئيًا) لا بد من أن تتيح ما يكفي من مساحة لطرائق الحياة التي يجدها أعضاؤها جديرة بتفانيهم؛ ويعتقد كانط بلا شك أن رؤيته تتيح ذلك. والشيء الذي تلح عليه أولوية الحق هو وجوب التزام تصورات الخير بقيود قبلية معينة تنبع من العقل العملي المحض.

3 - في التوضيح السابق لأولوية الحق، أفترض أن السعادة (التي يحددها إنجاز الغايات المباحة) هي في الحقيقة خير عند كانط، وهي أحد نوعي الفضيلة الرئيسين اللذين يعترف بهما. أما النوع الآخر فهو القيمة المطلقة لإرادة صالحة وتنمية الفضيلة. وبهذا القول تخطر في ذهني جوانب كثيرة عن رؤيته: فهو يرى أن جزءًا من إنسانيتنا كأشخاص عاقلين وعقلانيين في نظام الطبيعة أن نتمتع بنزعة للبحث عن سعادتنا، ومن ثم (وفي غياب ظروف خاصة) لا يوجد واجب يحتم ذلك.

إن الزهدية (asceticism) ليست جزءًا من مذهبه؛ إذ يجب علينا في الحقيقة أن ندخر لأنفسنا ما يكفينا للتمتع بالحياة [(495)]. ونراه مرة أخرى يربط السعادة بما هو عقلاني ومن ثم بالاستدلال الذي ينضوي إلى الأمر الفرضي. ويميز كانط [(496)] بين الخير والشر من ناحية واليسر والعسر من ناحية أخرى، ولم يشكك قط في قيمة الأخيرة (عندما يتعلق الأمر بحدود القانون الأخلاقي) [(497)].

فضلًا عن ذلك، يعتبر كلًا من قيمة الأشخاص (جدارتهم الأخلاقية) وقيمة أحوالهم (السيكولوجية) في منزلة نوعين من القيمة [(498)]؛ وأمثلته عن القيم المختلفة بما في ذلك الخير بنوعيه [(499)]. لذا إذا كانت السعادة (في انطوائها على إنجاز خطة مرتبة للغايات المباحة) لنقل ليست بقيمة أخلاقية، فإنها في الأخير قيمة. وفي ظل الظروف المواتية، ستكون مملكة الغايات المحققة (جزئيًا) كومنولثَ سعيدًا (مثلما تسير المجتمعات البشرية)، لأن أعضاءها يعترفون بواجب تأييد وخدمة الغايات (المباحة) بعضها بعضًا. والسعادة (بنسبتها المستحقة إلى الفضيلة) هي عنصر أساسي في الخير الأسمى (التصور الذي له دور محوري في مذهب كانط للإيمان العملي).

أخيرًا، أود الإشارة إلى بيان مهم لكانط [(500)] مفاده أنه نظرًا إلى كوننا أشخاصًا لنا من الحاجات ما ينتمي إلى نظام الطبيعة، فإن لعقلنا مهمة (Auftrag) أو تكليفًا لا يمكنه رفضها، وهو الاعتناء بمصلحة طبيعتنا الحسية وإعمال القواعد العملية بغية تحقيق سعادتنا في هذه الحياة، بل والحياة الآتية، إن أمكن. ومن ثم أعتقد أن التفسير الذي اتبعناه صحيح ويصدق على الخطوط الرئيسة في فكر كانط.

لكن ثمة ملاحظات تنتمي إلى ما يمكننا تسميته النزعة المانوية (Manichean) الموروثة عند كانط والتي تشكك في قيمة السعادة؛ منها على سبيل المثال، الملاحظة الواردة في الفقرة 48 من الفصل الثاني من كتاب الأسس [428] عن أنه لا بد من أن يكون من الأمنية الكونية لكل كائن عقلاني أن يتحرر بالكامل من الميول [(501)]. وسأدع الآن هذا الجانب المتعب من فكر كانط لنعود إليه عند مناقشة علم النفس الأخلاقي في كتاب الدين (*Religion*).

## §6 - ملاحظة عن الحاجات الإنسانية الحقيقية

1 - من التصورات الستة التي عرضناها، نجد أنها جميعًا، في ما عدا التصور الخاص بالحاجات الإنسانية الحقيقية، واضحة تمامًا وبارزة إن لم تكن مؤكدة صراحة في نص كانط. أما تصور الحاجات الإنسانية الحقيقية فتكمن صعوبته في أن المشكلة التي يتناولها هذا التصور - مشكلة كيفية تقييم الفاعل في الخطوة الرابعة من خطوات إجراء الأمر المطلق للعوالم الاجتماعية البديلة - ليست موجودة في النص. فهو، أي كانط، لا يناقشها بالصورة التي فكرنا فيها، لذا يبدو أن ليس أمامنا سوى القليل لنهتدي به.

لو كان هذا ليس مزعجًا بما يكفي، فإن هناك أيضًا حقيقة أن معنى عبارة «الحاجات الإنسانية الحقيقية» ليس دقيقًا ولا يمكن تجميعه من أماكن استخدم فيه كانط العبارة. بناء على هذه الاعتبارات كلها، أقترح مفهوم الحاجات الإنسانية الحقيقية مع بعض التردد معترفًا أن الطرائق الأخرى للتعامل مع المشكلة قد تكون أفضل.

2 - أي المفاتيح يمكن أن يرشدنا في تحديد هذا التصور الإشكالي؟ أحد المفاتيح للتعامل مع التصور ما ورد في المحاضرة الثانية عن كانط [(502)]، إذ افترضنا أن كانط معنيّ في المقام الأول بالفاعلين البشر العاقلين والعقلانيين على الصورة المثالية، فهو يريد أولًا توضيح ما يقتضيه العقل العملي من الفاعلين الذين هم - مثلنا - كائنات محدودة في نظام الطبيعة. كما أن البشر يبعثون الحياة في العقل العملي المحض والإمبيريقي؛ وإنسانيتهم إنما تتحدد في إطار ما يتمتعون به من قوى العقل العملي. ولنضع في أذهاننا أن ارتكاب فعل الانتحار، ما دام يمكن أي شخص أن يفعله، هو اجتثاث لأساس الأخلاق في العالم، ومن ثم لا يكون مباحًا سوى لأقوى الأسباب وليس على الإطلاق لأسباب تتعلق بسعادتنا فحسب.

من المفاتيح الأخرى، بالقدر نفسه من الوضوح، اعتقاد كانط أن الفاعل الذي يعمل من خلال إجراء الأمر المطلق يكون معنيًّا في الأساس باهتماماته أو مصالحه الخاصة. وينبغي ألا نقطع قولًا بأن من يعملون عبر الإجراء أنانيون، أي إن لديهم مصالح حيال أنفسهم - بثروتهم وقوتهم، ومكانتهم الاجتماعية ورفاهيتهم - فحسب، ومن ثم عدم التفكير في الآخرين إلا لناحية تأثيرهم في مصالحهم. وبالطبع فإن جميع المصالح التي تنتمي إليهم كفاعلين هي مصالح للذات. لكن هذا التصريح الأخير مجرد حقيقة بدهية. فالاهتمام بالذات واهتمامات الذات نوعان مختلفان جدًا من الأشياء وينبغي ألا نخلط بينهما أبدًا.

لذا، دعونا نقول إن الفاعلين في عملهم عبر إجراء الأمر المطلق يكونون مهتمين بأنفسهم؛ أي إنهم معنيون باهتماماتهم أو مصالحهم الخاصة، وهي اهتمامات قد تشمل الأنواع كافة مثل تلك المطابقة لكونهم عاقلين وعقلانيين ومخلصين.

3 - يمكننا التقدم خطوة لنقول إن ثمة حاجات بعينها تعتبر أساسية على وجه الخصوص. فيعتقد كانط، على سبيل المثال، أن حالة الطبيعة هي حالة من الظلم، حيث لا يوجد أمن ونظام للقانون من أجل الجميع، وهذا ما يجعل منها حالة من الحرب حتى ولو لم تكن هناك عداوات حقيقية [(503)]. ونحن علينا واجب أساس أن نتخلى عن حالة الطبيعة وننضم مع آخرين إلى مجتمع مدني ينظمه القانون. ولا يمكننا بطبيعة الحال أن نجعل هذا الواجب افتراضًا قبليًا لإجراء الأمر المطلق، لأن مثل هذا الواجب لا بد من أن يأتي لاحقًا، لكن هذا ما يشير إلى اعتقاد كانط أننا دائمًا في حاجة إلى الأمن والنظام في علاقاتنا بالآخرين، ومن ثم فنحن في حاجة إلى الشروط الاجتماعية الأساسية الضامنة لهذه الحاجات. ولنسمِّ هذه الحاجات بأنها الحاجات الاجتماعية الأساسية المطلوبة من أجل مجتمع حي.

ثمة نوع آخر من الحاجات الأساسية، هي تلك المطلوبة لتطوير قدراتنا على العقلانية وممارستها؛ أي تشكيل وتنقيح وتحقيق التقدم العقلاني لمنظومة من الغايات المنظمة، تحدد ما يعتبره كانط السعادة. وأنا هنا لا أحسب، في الأقل الآن، تلك الغايات نفسها غاياتٍ أساسية؛ وإنما الأساسي بالأحرى هي الحاجة إلى تطوير وممارسة القدرة على العقلانية نفسها في تشكيلها وترتيبها لهذه الغايات. وأيًا كانت فكرة الفاعل عن السعادة، من الضروري والأساسي في الحالات الطبيعية كافة تطوير القدرة على العقلانية والحفاظ عليها.

4 - لدينا إذًا نوعان من الحاجات: الحاجة إلى الأمن والنظام في المجتمع، وهي حاجات مطلوبة للتخلص من حالة الحرب، والحاجة إلى تلك الشروط اللازمة لتطوير وممارسة القدرة على العقلانية بغية الدفع بسعادتنا. أفترض أن هذين النوعين من الحاجات كافيان لرفض أي قاعدة سلوكية لعدم المبالاة والموافقة في المقابل على قاعدة مقبولة للمساعدة المتبادلة. ولنلاحظ أننا لم نعتمد على فكرة أحد بعينه عن السعادة (للأسباب التي ناقشناها في

الفقرة الثالثة من المبحث الثاني (§2) من هذا الفصل) ولا ذكرنا شيئًا عن قدرتنا على أن نكون عاقلين أو عن حساسيتنا الأخلاقية. ومسألة إمكان الاعتماد على هذين النوعين من الحاجات إلى جانب أشياء أخرى، مسألة سندعها الآن جانبًا. فهدفي ببساطة الوقوف على كيفية ملء فكرة الحاجات الإنسانية الحقيقية اعتمادًا فقط على حاجات أساسية حقيقية - بل كونية - للبشر في تصورهم كفاعلين عقلانيين محدودين في نظام الطبيعة. وهنا تؤدي فكرة بعينها حول الفاعلين العقلانيين وحاجاتهم دورًا إرشاديًا.
عما قد تتطلبه رؤية كانط من دراسة أبعد من ذلك، إذا كان هذا مطلوبًا من الأصل، فتلك مسألة أتركها مفتوحة الآن. فكل ما حاولت عمله هو أن أبين بناء على بنية رؤيته، وما يقوله في أماكن مختلفة من أعماله، أن لدينا خيوطًا إرشادية عن كيفية المضي قدمًا في دراستنا [504].

(468) Immanuel Kant, Gesammelte Schriften (Berlin: Prussian Academy of Science, 1900), vol. 5, «Critique of Practical Reason,» pp. 14 f., 56 f., 89 f.

(469) Immanuel Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals, trans. by H. D. Paton (New York: Harper and Row, 1964), chap. 2, §§20-22 [403-405].

(470) الفقرة الرابعة من المبحث الثاني (§2)، الفصل الثامن من هذا الكتاب.

(471) صورة من صور المنطق الإسنادي الذي يتميز من منطق الرتبة الأولى بإضافة قياسات ومعانٍ. (المترجم) (472) مبرهنة عدم الاكتمال (incompleteness theorem) مبرهنة في المنطق الرياضي تتضمن نظريتين مهمتين أحدثتا ثورة في الرياضيات خصوصًا وفي المنطق والعلوم عمومًا [...] مفادهما أن أي نظام رياضي يحوي حقائق لا يمكن هذا النظام إثباتها، وأن أي نظام رياضي إما أن يكون ذاتي التناقض (غير صحيح) وإما غير مكتمل، فإذا كانت أنظمتنا الرياضية صحيحة (غير ذاتية التناقض) فعلينا الجزم بأنها غير مكتملة (ثمة حقائق لن تستطيع إثباتها [...]). (المترجم) (473) هي قضية يكون المحمول فيها غير متضمن لا منطقيًا ولا تحليليًا في الموضوع، أي مركبًا أو توليفيًا تتغير حقيقته بحسب الخبرة. فالفرض القائل إن «الأجسام ثقيلة» يعد فرضًا مركبًا لأن فكرة الثقل ليست متضمنة بالضرورة في الأجسام. من ناحية أخرى، نجد الفرض «جميع الأزواج ذكور» هو فرض تحليلي لأن فكرة الذكورة متضمنة بالفعل في الزوج. وصدق العبارات التركيبية عمومًا أو كذبها لا يثبت سوى عبر انطباقها من عدمه مع سيرورة العالم وليس بفضل معنى الكلمات التي تتضمنها. وتعد المعرفة التركيبية القبلية عند كانط فكرة محورية، حيث أثبت أن بعض تلك المفاهيم القبلية مفترضة بفعل إمكانية الخبرة. (المترجم) (474) Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» p. 4.

(475) Kant, Groundwork, chap. 2, §25 [417-419].

(476) يشير كانط إلى فكرة حاجة عقلية في:

Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» pp. 4 f., 125 f., 141-146 f., 142n., 143n.

يُنظر أيضًا:

«Orientation in Thought,» 8:136-142, in: Kant's Political Writings., Ed. by Hans Reiss, Trans. by H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp. 240-245.

سوف نعود إلى هذه الفكرة لاحقًا.

(477) Kant, Gesammelte, vol. 6, «Metaphysics of Morals,» p. 389.

(478) عن هذا الاهتمام، يُنظر:

Kant, Groundwork, chap. 2, p. 14n. [413].

(479) توجد احتمالات كثيرة هنا، مثل تفسير سيدجويك للقيمة الأخلاقية بوصفها محددة بالمنفعة الهامشية لممارسة المدح والإدانة لسمات معينة في الشخصية، يُنظر: Henry Sidgwick, Methods of Ethics (London, 1907) book, 3, chap. 12

(480) Kant, Groundowork, chap. 2, 14n. [413].

(481) Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» pp. 155 f., 159 f.

(482) يُنظر أيضًا:

Immanuel Kant, «Theory and Practice, Pt. I,» 8:284 f. in: Kant's Political Writings., pp. 69 f.

(483) Kant, Gesammelte, vol. 6, «MdS,» p. 457.

(484) يُنظر المبحث السابع (§7)، الفصل الثامن، من هذا الكتاب.

(485) Kant, Gesammelte, vol. 5, «Critique of Judgement,» §84 and footnote.

(486) Ibid., «KP,» p. 4.

(487) Kant, Groundwork, chap. 2, §75 [436-437].

(488) Ibid., chap. 2, §§81-88 [441-444], and Gesammelte, vol. 5, «KP,» p. 41.

(489) Ibid., chap. 2, §81 [441].

(490) Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» pp. 62 f.

(491) Kant, Groundwork, chap. 2, §85 [443].

(492) Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» p. 41.

(493) Kant, Groundwork, chap. 2, §85 [433].

(494) Ibid., chap. 2, §5 [408-409].

(495) Kant, Gesammelte, vol. 6, «Mds,» p. 452.

(496) Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» pp. 58-62.

(497) يُنظر أيضًا رد كانط على غارف (Christian Garve) في: «Theory and Practice, Pt. I,' 8:278-284,» in: Nisbet, pp. 64-68

(498) يُنظر تعليقاته على معضلة الرواقيين:

Kant, Gesammelte, vol. 5, p. 60.

(499) Ibid., pp. 60 f.

(500) Ibid., p. 61.

(501) يُنظر أيضًا:

Ibid., p. 118.

(502) المبحث الثاني (2§)، من الفصل التاسع من هذا الكتاب.

(503) Kant, Gesammelte, vol. 6, «MdS,» p. 350.

(504) توجد مناقشتان تثقيفيتان لهذه المسألة في:

Paul Dietrichson, «Kant’s Criteria of Universalizability,» in: Immanuel Kant, Foundations of the Metaphysics of Morals, Ed. by R. P. Wolff (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969), especially pp. 189-199, and Barbara Herman, «Mutual Aid and Respect for Persons,» Ethics (1984), pp. 577-602 (reprinted in The Practice of Moral Judgment, pp. 45-72).
يتضمن المرجع الأخير مناقشة قيّمة للحاجات الإنسانية الحقيقية، جاء تفسيري المختصر جدًا لها أقرب إلى تفسيرها، ولا سيما في الصفحات 55 وما بعدها.

# الفصل الثالث عشر
# المحاضرة السادسة عن كانط
# البنائية الأخلاقية

## §1 - الحدسية العقلانية: نظرة أخيرة

1 - قارنا في محاضرات عدة سابقة بين المذهب الأخلاقي عند كانط والكمالية الميتافيزيقية عند لايبنتز بوصفها إحدى صور الحدسية العقلانية. ونبدأ محاضرتنا اليوم بتناول هذا التباين مرة أخيرة. وذلك، مثلما أشرت سابقًا، لعدم وجود ما يكفي من تقدير للتباين (مثلما أرى) في الصرامة التي يرفض بها كانط الحدسية العقلانية كصورة من صور التبعية ورفضه الطبيعوية السيكولوجية عند هيوم.

في المحاضرة السابقة قلت إن جزءًا من تفسير الإخفاق في تقدير هذه الحقيقة عن رؤية كانط ربما يكمن في عرض كانط وشرحه الخاص: فوصفه الحدسية العقلانية يعتريه الغموض ومن ثم لا يتضح سبب اعتقاده أنه مذهب تابع. ومن الجائز ألا يكون لديه تصور واضح عن هذا المذهب. سواء أكان هذا أم ذاك، فقد أتت المناقشات الكاملة لتهاجم الكمالية [(505)]، ومثلما رأينا، لم يرد فيها شيئًا عن الأسس الأعمق لهذا الرفض للحدسية.

من نقاط الضعف في هذا السياق، ما يفترضه كانط من وجود احتمالين فحسب: إما أن يكون القانون الأخلاقي مبنيًا على غاية محددة له، وهي حالة تعتمد على حساسيتنا وما نتوقعه من لذة عند بلوغ هذه الغاية، وإما أن (يبني) القانون الأخلاقي غايته الخاصة من نفسه، وفق ما يحدد العقل العملي المحض. هذان هما البديلان الوحيدان اللذان يبحثهما كانط كما يتضح من المقطع الآتي، وهو واحد من مقاطع عدة تغطي هذه النقطة [(506)]:

أمر من اثنين: إما إدراك مبدأ العقل بوصفه الأساس المحدد بالفعل للإرادة من دون صلة بغايات محتملة لملكة الرغبة [...] ومن ثم يكون ذلك المبدأ قانونًا عمليًا قبليًّا، مع افتراض أن العقل المحض عملي في ذاته [...] وإما بوصفه أساسًا محدِدًا لملكة الرغبة سابقًا على القاعدة السلوكية للإرادة؛ أساسًا يفترض مسبقًا وجود غاية للذة أو الألم، وبالتالي شيئًا يثير إما الرضى أو الاستياء [...] [ومن ثم] يحدد الأفعال التي لا تعد خيرة إلا في صلتها بميولنا فحسب.

ما ينقصنا هنا هو الاعتراف بما يعنيه مذهب الحدسية من أن الإلمام بنسق القيم كفيل بإثارة مشاعر أخلاقية ومن ثم الرغبة في التصرف وفقًا لذلك.

وتبدو هنا علاقة غاية الفكر بالمشاعر مشابهة تمامًا للطريقة التي يعبر بها كانط، ضمن فصل التحليل الثالث (Analytic III) من نقد العقل العملي [(507)]، عن أن معرفة القانون الأخلاقي تثير مشاعر من الخزي الأخلاقي والتأنيب الذاتي. والفارق هنا بالطبع هو أن مبادئ العقل العملي تخص عقلنا، فهي مبادئ نقدمها لأنفسنا كأشخاص عاقلين وعقلانيين. مع ذلك، تظل قوة التباين الكاملة مع الحدسية غير بارزة بعد.

2 - من هنا يعن لنا أن نسأل: حتى لو أخفق كانط في تقديم اعتراضاته العميقة على الحدسية، فلماذا لا يتضح في أي حال أن الحدسية بالنسبة إليه صورة من صور التبعية؟

ربما يكون أحد الأسباب أن المفاهيم الأخلاقية الأساسية في الحدسية العقلانية عند كلارك ولايبنتز غير قابلة للتحليل، ومن ثم تعد من الناحية المفاهيمية مستقلة عن المفاهيم الطبيعية. وهو ما قد يمنح، في رأي بعضهم، نوعًا من الاستقلالية للعقل العملي. وثمة سبب آخر، يتمثل في أن المبادئ الأولى تُرى حال إدراكها عبر الحدس العقلاني كمبادئ قبلية تركيبية، ومن ثم مستقلة عن أي نظام خاص للطبيعة. وهذا ما يغوينا للاعتقاد في أن تلك المبادئ قد لا تكون تابعة. فهي في أي حال قبلية تركيبية معروفة بالعقل وحده، ومستقلة عن أي نظام للطبيعة وسابقة عليه. فهل يبدو هذا جديدًا على كانط؟

في مذهب البنائية الأخلاقية عند كانط، يكفي للحكم بانطباق التبعية أن تكون المبادئ الأولى مبنية على علاقات بين غايات لا تتأثر طبيعتها أو تتحدد بتصورنا عن أنفسنا كأشخاص عاقلين وعقلانيين (نمتلك قوى العقل العملي) ولا بتصورنا عن الدور العام للمبادئ الأخلاقية في مملكة ممكنة للغايات. ففكرته عن الاستقلالية تتطلب عدم وجود نسق أخلاقي سابق على، ومستقل عن، تلك التصورات التي تحدد صيغة الإجراء المحدد لمضمون واجبات العدالة والفضيلة. فالتبعية لا تحدث عند تثبيت المبادئ الأولى بفعل تركيبتنا السيكولوجية الخاصة فحسب؛ تلك السيكولوجية التي تميزنا من غيرنا من الأشخاص العقلانيين، كما هي الحال عند هيوم، بل أيضًا عند تثبيتها بفعل نسق من القيم الأخلاقية مدركًا عبر الحدس العقلاني، كما هي الحال مع ملاءمة الأشياء عند كلارك أو التراتبية الهرمية للكمال عند لايبنتز.

## §2 - البنائية الأخلاقية عند كانط

1 - نبدأ ببيان عام سأجتهد بعد عرضه في تقديم شرح له. فمن الملامح الجوهرية للبنائية الأخلاقية عند كانط أن نرى الأمر المطلق الخاص الذي يمنح مضمون واجبات العدالة والفضيلة محددًا بإجراء بنائي (إجراء الأمر المطلق)؛ ذلك الإجراء الذي تعكس صيغته وبنيته ما نتمتع به من قوى العقل العملي، وكذلك مكانتنا كأشخاص أخلاقيين أحرار ومتكافئين. ويعتبر كانط هذا التصور

عن الشخص، باعتباره عاقلًا عقلانيًا حرًا متكافئًا، متضمنًا في وعينا الأخلاقي اليومي، أي الحقيقة العقلية.
يجوز أن يؤكد المذهب الكانطي (وهو ما فعله كانط) أن الإجراء المحدد أو الباني للمبادئ الأولى هو إجراء قبلي تركيبي. وهي فكرة يجب في أي حال فهمها فهمًا صحيحًا، وسنعود إليها في المبحث الرابع (§4) من هذا الفصل. وتعني ببساطة أننا نرى صيغة الإجراء البنيوي وبنيته بوصفهما تمثيلًا إجرائيًا لجميع مقتضيات العقل العملي، سواء المحض أو الإمبيريقي. وأعتقد أن نية كانط تتجه إلى يكون إجراء الأمر المطلق ممثلًا تلك المقتضيات كلها، كلما أمكن. وطبقًا لما وصف به مذهبه في البنائية، أفترض أن الإجراء بالفعل يمثل ذلك، أما صحة هذا من عدمه فتلك مسألة أخرى.
2 - من الملامح المميزة لمذهب كانط ما يؤديه التصور المعقد نسبيًا عن الشخص من دورٍ مركزي في تحديد مضمون رؤيته الأخلاقية. في المقابل، لا تتطلب الحدسية العقلانية سوى تصور هزيل (sparse conception) عن الشخص تأسيسًا على فكرة الشخص باعتباره العارف (knower)، لأن مضمون المبادئ الأولى محدد بالفعل، في حين لا يحتاج الأشخاص سوى إلى القدرة على إدراك أن هذه المبادئ تعمل فعليًا من طريق المعرفة. وأحد الافتراضات السيكولوجية الأساسية للحدسية العقلانية هي قدرة الناس على تمييز المبادئ الأولى وما تثيره كمبادئ مرتبطة بنسق قبْلي للقيم الأخلاقية من رغبة لديهم في التصرف من خلالها ومن أجلها هي ذاتها. فالدافعية الأخلاقية هنا محددة في صلتها برغبات ذات أصل سببي من نوع خاص، ألا وهو الفهم المنطقي للمبادئ الأولى.
إذًا هذا التصور الهزيل عن الشخص، إلى جانب هذا الافتراض السيكولوجي، يميزان معًا علم النفس الأخلاقي عند هنري سيدجويك وجورج إدوارد مور ووليام ديفيد روس. والحدسية بالطبع ليست مجبرة على هذا التصور الهزيل. لكن المقصود هنا أنه بالنظر إلى كون مضمون المبادئ الأولى محددًا بالفعل، فمن غير الضروري ببساطة أن تكون لدينا سيكولوجية أخلاقية أكثر تبلورًا، أو تصور أكمل عن الشخص، على غرار ما هو مطلوب لتحديد صيغة الرؤية الأخلاقية البنائية وبنيتها ومضمونها.

## §3 - الإجراء البنائي

1 - لدينا نقاط كثيرة تحتاج إلى تفسير في ما يتعلق بالبنائية الأخلاقية عند كانط عبر التباين مع الحدسية العقلانية. فدعونا نتحول إلى تفسير أكثر تحديدًا للملامح البنائية من وجهة نظره. فعلى الرغم من انتماء البنائية إلى فلسفة الأخلاق عند كانط، فإنها أيضًا تتقاطع نوعًا ما مع أفكاره البنائية في فلسفة الرياضيات. والحقيقة أن تفسيره للطبيعة القبلية التركيبية للرياضيات والهندسة، هو بالطبع أحد الأصول التاريخية لتلك الرؤى [508].

التشابه الأساس هنا أن الفكرة في كلتا الحالتين تتمثل في صوغ تمثيل إجرائي تُستعرض فيه جميع المعايير المتعلقة بالاستدلال الصحيح - أخلاقيًا أكان أم رياضيًا - ويكون هذا التمثيل الإجرائي متاحًا للفحص [(509)]. فتعد الأحكام صالحة ومؤثرة إذا كانت ناتجة من المرور الصحيح عبر الإجراء الصحيح والاعتماد فحسب على المقدمات الصادقة. وفي تفسير كانط للاستدلال الأخلاقي، يتحدد التمثيل الإجرائي هذا بواسطة إجراء الأمر المطلق الذي يضم كذلك ما يفرضه العقل العملي المحض على قواعدنا السلوكية العقلانية من مقتضيات، حيث يعبر هذا الإجراء في الرياضيات عن كيفية تولد الأعداد الطبيعية من المفهوم الأساس لوحدة ما، كل عدد من سابقه. وتتميز الأعداد المختلفة بمكانها في السلسلة الناتجة. ويعرض الإجراء الخصائص الأساسية التي تؤسس لحقائق معينة عن الأعداد، ومن ثم تصدق القضايا أو الافتراضات عن الأعداد المنبثقة على نحو صحيح من تلك السلسلة.

توجد أيضًا عناصر بنائية مهمة في تفسير كانط لأساس الرياضة النيوتنية [(510)]. وتكمن جذور البنائية عميقًا في المثالية المتعالية/الترانسندنتالية، لكن ليس بمقدورنا هنا التوغل أكثر في هذه التماثلات.

2 - هدفنا هنا هو فهم الطريقة التي يتميز فيها مذهب كانط الأخلاقي بملامح تقودنا بصورة طبيعية إلى التفكير فيه باعتباره مذهبًا بنائيًا، وارتباط ذلك بموضوعات سيادة العقل ووحدته وبالقانون الأخلاقي كقانون للحرية. وللتوصل إلى هذا الهدف دعونا ننظر في ثلاثة أسئلة.

الأول، في البنائية الأخلاقية، ما الذي يُبنى؟ الإجابة هي: مضمون المذهب [(511)]. وهو ما يعني - من منظور كانط - أن نرى جميع الأمور المطلقة الخاصة (المفاهيم العامة الواردة في الخطوة [2]) التي تجتاز اختبار إجراء الأمر المطلق باعتبار أنها مبنية عبر إجراء يحققه فاعلون عقلانيون خاضعون لقيود منطقية مختلفة. وهم فاعلون عقلانيون بمعنى أن في خضوعهم لقيود الإجراء المنطقية المختلفة يسترشدون بالعقل العملي الإمبيريقي أو بمبادئ التدبر العقلاني التي تندرج تحت الأمر الفرضي.

السؤال الثاني: هل إجراء الأمر المطلق نفسه مبني؟ كلا، ليس مبنيًّا، بل هو ببساطة مخطط؛ حيث يعتقد كانط أن فهمنا الإنساني اليومي يعي ضمنيًا مقتضيات العقل العملي، المحض والإمبيريقي؛ وهذا كما سنرى، جزء من مذهبه في الحقيقة العقلية. ومن ثم تنصب نظرتنا في هذا السياق على الطريقة التي يبدو عليها تفكير كانط عند تقديم أمثلته المختلفة، ساعين في ذلك، وبصيغة إجرائية، إلى توضيح جميع الشروط التي يبدو معتمدًا عليها. وهدفنا هنا أن ندمج في هذا الإجراء جميع المعايير ذات الصلة بالعقل العملي، حيث تصبح الأحكام الناتجة من الاستخدام الصحيح للإجراء هي نفسها صحيحة (بشرط صدق المعتقدات المطلوبة عن العالم الاجتماعي). فهذه الأحكام تكون صحيحة لما تلبيه من مقتضيات العقل العملي، المحض والإمبيريقي.

السؤال الثالث، ما المقصود تحديدًا بالقول إن صيغة الإجراء المطلق وبنيته، كما ذكرت منذ قليل، تعكس شخصيتنا الأخلاقية الحرة كأشخاص عاقلين وعقلانيين؟ الفكرة هنا هي استحالة أن تكون جميع الأشياء قابلة للبناء. فلكل بناء أساس ومواد بعينها، يبدأ منها. وعلى الرغم من أن إجراء الأمر المطلق، كما أشرنا سالفًا، ليس مبنيًا بل مخططًا، فإن له أساسًا: تصور الأشخاص الأحرار المتساوين بوصفهم عاقلين وعقلانيين، وهو تصور ينعكس في الإجراء.
نستشف كيفية انعكاس الأشخاص في الإجراء عبر ملاحظة ما هي القوى والقدرات، وكذلك المعتقدات والرغبات، وما شابه، التي يجب أن يتمتع بها الأشخاص كفاعلين يوجههم إجراء الأمر المطلق ومدفوعين بالامتثال إلى ما يجيزه هذا الإجراء من أوامر مطلقة خاصة. فنحن ننظر إلى الإجراء باعتباره مخططًا متأملين في الفائدة التي يحققها كانط من ورائه، ومبلورين من خلال هذا ما يجب أن يكون عليه تصوره عن الأشخاص. فهذا التصور، مع تصور آخر عن مجتمع قوامه هؤلاء الأشخاص، يستطيع كلاهما أن يكون فيه مشرعًا في مملكة للغايات، يشكلان أساس البنائية عند كانط.
إننا لا نقول إن تصورات الشخص والمجتمع مبنية. فمن غير الواضح ما قد يعنيه ذلك. لكن لا نقول أيضًا إنها مخططة، بل نقول بالأحرى إن هذه التصورات مستخلصة من خبرتنا الأخلاقية وتأملنا وكل ما هو متضمن في قدرتنا على التعامل مع إجراء الأمر المطلق والتصرف من خلال القانون الأخلاقي في انطباقه علينا.
3 - تفسيرًا لما سبق: إن صفتنا كعاقلين وعقلانيين معًا مسألة تنعكس في حقيقة احتواء إجراء الأمر المطلق على صيغتي العقل. فقد ورد في الخطوة الأولى، بل وفي خطوات الإجراء كافة، أننا عقلانيون بحكم أن التدبرات التي يجريها الفاعلون في إطار القيود التي يفرضها الإجراء تندرج دائمًا تحت ما هو عقلاني. كما قيل إننا عاقلون، لأننا إذا لم يحركنا ما هو عقلي أو منطقي، لن نولي ما يسميه كانط اهتمامًا عمليًا خالصًا بفحص قواعدنا السلوكية في مقابل مقتضيات الإجراء، ولا عند رفض القاعدة السلوكية سيكون لدينا هذا الاهتمام بتنقيح نياتنا واختبار ما إذا كانت قاعدتنا السلوكية المنقحة مقبولة أم لا. فما يجريه الفاعلون من تدبر في إطار خطوات الأمر المطلق والخضوع لقيوده المنطقية إنما يعكس عقلانيتنا، فيما تعكس دوافعنا كأشخاص في العناية بتلك القيود والاهتمام بالتصرف بطرائق تلبي مقتضيات الإجراء التي تعكس صفتنا كعاقلين.
إن تصور الأشخاص الأحرار والمتساوين كأشخاص عاقلين وعقلانيين هو أساس البناء؛ فإن لم يكن هذا التصور وما يتضمنه من قوى الشخصية الأخلاقية - إنسانيتنا - مفعلة بحيوية في البشر، إذا جاز القول، فلن يكون للقانون الأخلاقي أساس في العالم. ونتذكر هنا فكرة كانط عن أن ارتكاب فعل الانتحار هو اجتثاث لوجود الأخلاق من العالم [(512)].

لنلاحظ هنا - ما قد يكون واضحًا - أن إجراء الأمر المطلق لا يعرض فحسب مبادئ العقل العملي العاقل والعقلاني، بل إن صيغته وبنيته مستخلصتان أيضًا من تصورات عن الشخص والدور العام للتصورات الأخلاقية في إطار ما يدعوه كانط الكل النظامي (systematic whole) للغايات في مملكة الغايات. إنه الوحدة بين مبادئ العقل العملي وتلك التصورات التي تشكل صيغة الإجراء وبنيته. فمبادئ العقل العملي، في صيغتيه العاقلة، كما يتضح في الشروط المفروضة على الفاعلين المجتازين لإجراء الأمر المطلق، والعقلانية، كما يتضح في طرائق الاستدلال عندهم، تلك المبادئ تنتقي تعاليم الأخلاق.

## §4 - ملاحظة واعتراض

1 - تتمثل الملاحظة عن البنائية في علاقة الأولوية بين نسق القيم الأخلاقية والتصورات المتضمنة في عقلنا العملي. فترى البنائية، بخلاف الحدسية العقلانية، المبادئ الجوهرية المعبرة عن نسق القيم الأخلاقية بوصفها مبنية بإجراء تؤخذ صيغته وبنيته من التصورات والمبادئ المتضمنة في الاستدلال العملي. وكما ذكرنا بالفعل، فإن اتحاد العقل العملي بتصورات المجتمع والشخص، هو اتحاد كامل ومستقل. وفي ما يتعلق بالأغراض الأخلاقية، لا يحتاج هذا الاتحاد إلى أسس، بينما لا تعتمد مبادئ العقل العملي على شيء قبلي أو سابق عليها.

طريقة أخرى لصياغة علاقة الأولوية هي القول إنها معنية بترتيب التفسير [(513)]. تقول مدرسة الحدسية العقلانية: إن الإجراء صحيح لأن اتباعه على نحو سليم عادة ما يعطي النتيجة الصحيحة (نتيجة معطاة على نحو مستقل). وتقول البنائية: إن النتيجة صحيحة لأنها تصدر عن إجراء صحيح عقلاني ومعقول متبع اتباعًا صحيحًا [(514)]. يستخدم كلا المنظورين ما نعتبره التفكير المناسب بوصفه معيارًا أساسًا. ويبدو أن حكمنا الذي تعتمد عليه الرؤية الصحيحة للاستدلال الأخلاقي أو السياسي هو الأصح بعد الاعتبار الكامل وإطلاق الحكم [(515)]. والطريقتان كلتاهما في صياغة التباين بين البنائية الأخلاقية والحدسية تعدان صحيحتين وتصلان إلى الشيء نفسه: فالأولى يمكننا وصفها بأنها أكثر حيوية، والثانية أكثر وضوحًا وصرامة.

2 - أما الاعتراض على البنائية فيتلخص في أن ما نعتقده عن التأمل المطلوب هو في حد ذاته شيء قبلي أو سابق على العقل العملي وتصورات الشخص والمجتمع ومستقل عنها [(516)]. فتنقيح صياغتنا للإجراء البنائي يتوقف على ما إذا كانت أفكاره وإجراءاته ومبادئه تنتج أحكامًا تلائم معتقداتنا بعد تفكير أو اعتبار ناجز. لكن المؤكد، والكلام لا يزال في سياق الاعتراض، أن هذه القناعات العامة منها أو الأكثر خصوصية، هي حدس! إذًا لماذا لا تكون البنائية ببساطة شكلًا من أشكال الحدسية؟

في الرد يجب أن يعتمد كل من البنائية والحدسية على التأمل المطلوب. في ما عدا ذلك، لا يمكن البنائية أن تتأكد من صياغتها للإجراء الصحيح. والتباين مع الحدسية إنما يكمن في ترتيب التفسير: سواء في قولنا إن الحكم صحيح لأنه اتبع إجراءً عادة ما يعطي النتيجة الصحيحة المحددة تحديدًا مستقلًا أو سواء قلنا، كما في البنائية، إن الحكم صحيح لأنه صادر عما نعتقده عن التأمل أنه الإجراء الصحيح للعقل العملي المتبع على نحو صحيح وباستخدام المقدمات الصادقة فحسب.

في ما يتعلق بكيفية إيجاد الإجراء الصحيح، ترى البنائية أن ذلك إنما يكون عبر التأمل وباستخدام قوى العقل. وقد نسيء وصف عقلنا مثلما يمكن أن نسيء استخدام أي شيء آخر. وهذا ما قد يقودنا إلى الاعتقاد في وجود نظام أخلاقي ما سابق على العقل ومستقل عنه ساعين إلى إيجاد وصف له. ولا تنكر البنائية أنها قد تبدو على هذه الصفة، لكنها تقول إننا في واقع الأمر نستخدم عقلنا لوصفه هو نفسه. وهذا نوع من الصراع، لأن مهمة التوصل إلى فهم ما نعتقد فيه بناء على تفكير كامل هي عملية مستمرة بلا نهاية.

فضلًا عن ذلك، فإن مبادئ العقل العملي وتصوراتنا عن الشخص والمجتمع (أي مملكة الغايات) تتحد في العقل العملي. فهي، أي هذه التصورات، لا تقف بمفردها، مشكلة بذلك الحقائق الأخلاقية الأساسية؛ بل إن تشكيل تصوراتنا عن العقل العملي وعن الشخص والمجتمع يعتمد وبطرائق مختلفة على معتقدات من الأنواع كافة. وتقول البنائية إنه عند إنجاز التأمل المطلوب - إذا حدث ذلك من الأساس - وانسجام مبادئنا ومُثُلنا مع معتقداتنا في المجتمع والشخص والعالم، سيكون لتصورنا الأخلاقي وقتئذ بنية معينة ويصبح لمقتضيات العقل العملي (في تقديمها ضمن إجراء ملائم) دور معين في تحديد مضمون هذا التصور.

أما عن كون قناعاتنا العامة ورفيعة المستوى حول العقل العملي حدوسًا أم لا، مثلما يرى بعضهم، فيمكننا بالطبع أن ندعوها كذلك. لكن، كما أشرت سابقًا، ترى البنائية تلك الحدوس المسماة لا باعتبارها قناعات عن نسق مستقل للقيم الأخلاقية، بل قناعات عن العقل العملي نفسه، في مبادئه وأفكاره عن العقل.

## §5 - تصوران للموضوعية

1 - من الأهمية فهم أن التباين بين الحدسية العقلانية والبنائية الأخلاقية عند كانط ليس تباينًا بين البنائية والشخصانية (subjectivism). فلكلا الرؤيتين تصور عن الموضوعية، لكن كلًا منهما يفهم الموضوعية بطريقة مختلفة.

في الحدسية العقلانية، نجد الحكم الأخلاقي أو المبدأ الصحيح هو ذلك الحكم الصادق في نسق قبلي ومستقل للقيم الأخلاقية؛ قبلي أو سابق على معايير المعقولية والعقلانية وكذلك على التصور الملائم عن الأشخاص بوصفهم

مستقلين ومسؤولين وأحرارًا وأعضاء متكافئين في مجتمع أخلاقي. والواقع أن هذا النظام هو ما يقر بماهية تلك المعايير المعقولة والعقلانية، وكيفية إدراك الاستقلالية والمسؤولية.

في المقابل، كما أوضحنا سابقًا، يعد الحكم الأخلاقي الصحيح في مذهب كانط هو ذلك الحكم الذي يمتثل للمعايير المعقولية والعقلانية ذات الصلة كافة، والتي تظهر قواها الكلية عبر الطريقة التي تتجمع بها تلك المعايير في إجراء الأمر المطلق؛ حيث يفكر كانط في هذا الإجراء بوصفه تجميع جميع مقتضيات عقلنا العملي المحض والإمبيريقي في منظومة موحدة من الاستدلال العملي. وهذا جانب من جوانب وحدة العقل. فهذه الصيغة للإجراء قبلية ومتجذرة في عقلنا العملي المحض، وبالتالي ضرورية لنا من الناحية العملية. ومن ثم فإن الحكم الذي تدعمه تلك المبادئ يُقر باعتباره صحيحًا عبر أي شخص عاقل وعقلاني (ومثقف). وهذا ما يعنيه كانط عندما يقول إن هذه الأحكام قابلة للانتقال كونيًا.

2 - يمكننا، بناء على ما تقدم، القول إن تصور الموضوعية يشمل تفسيرًا لاتفاقنا في الأحكام وكيفية التوصل إليها. ويفسر كانط هذا الاتفاق عبر تشاركنا في عقل عملي مشترك. ولنجاح هذه الفكرة، علينا أن نفترض، مثلما يفعل كانط، أن المسألة ليست في من يطبق الإجراء المطلق، حيث يتم التوصل إلى الأحكام نفسها تقريبًا، شريطة أن يطبق الإجراء بذكاء وبوعي وعلى خلفية المعتقدات والمعلومات نفسها تقريبًا. فعلى الأشخاص العاقلين والعقلانيين أن يقروا بالأسباب نفسها ويعطوها الثقل نفسه تقريبًا. وفي ما يتعلق بفكرة الحكم، كمقابل لفكرة التعبير ببساطة عن حالتنا السيكولوجية، علينا، حتى في حالة تطبيقنا إياها، أن نكون قادرين على التوصل إلى اتفاق في الحكم، ولا يفترض أن يحدث هذا بالطبع دائمًا، بل معظم الأحيان، وفي ضوء ما رأيناه بوصفه معايير مقرة عمومًا للعقل العملي.

فضلًا عن ذلك - وهذه نقطة أساسية - يجب عند عجزنا عن التوصل إلى اتفاق أن نكون قادرين على تفسير إخفاقنا. ويجب كذلك أن نكون قادرين على الإشارة إلى تلك الأشياء ونحن نمتلك صعوبات المسألة، على سبيل المثال: صعوبات المسح والتقييم لجميع الأدلة المتوافرة، أو التوازن الدقيق للأسباب المتنافسة على الأوجه المتعارضة من المسألة. في تلك الحالات، نتوقع أن يكون الأشخاص العاقلون مختلفين بعضهم عن بعض. وقد ينشأ الاختلاف عن الافتقار إلى المعقولية أو العقلانية أو الوعي من جانب واحد أو أكثر من الأشخاص المشاركين. لكن إذا قلنا هذا، لا بد من أن نكون حذرين من أن اختبار هذا الافتقار إلى المعقولية أو الوعي لا يمثل ببساطة حقيقة الاختلاف نفسه، لكن الحقيقة هي أن أشخاصًا آخرين يختلفون معنا. ويجب أن نمتلك أسسًا مستقلة يمكن تحديدها في ملابسات بعينها للتفكير في أن أسباب الإخفاق التي يفترض الاتفاق حولها تفعل فعلها.

3 - أعتقد أن تصور كانط عن الموضوعية يندرج تحت التوصيف العام الآتي عن الموضوعية: تعد القناعات الأخلاقية موضوعية حال تصديق الأشخاص العاقلين والعقلانيين المتمتعين بما يكفي من ذكاء ووعي على تلك القناعات، وذلك عندما يكون الجميع على معرفة بالحقائق ذات الصلة وقد استطلعوا بما يكفي الاعتبارات ذات الصلة كافة. والتصريح بأن القناعة الأخلاقية موضوعية، يعني إذًا القول أنها سليمة وصحيحة. والتأكيد على حكم أخلاقي ما يعني وجود تلك الأسباب، وأنه يمكن تبرير مثل هذا الحكم لمجتمع من هؤلاء الأشخاص.

فضلًا عن ذلك، يعد هذا بطبيعة الحال كافيًا، فليس من المطلوب أن تدخل صحة الاقتناع إلى تفسير إمبيريقي عن كيفية معرفتنا الإقناع الصحيح. فهو عمومًا تفسير عديم الأهمية: فنحن نعرف أنه صحيح لأننا طبقنا مبادئ العقل العملي تطبيقًا صحيحًا [(517)]. وتميز بنائية كانط بالطبع تفسيره هو للموضوعية عن تفسير الآخرين. غير أن هذه الرؤية لا تقل موضوعية.

4 - أخيرًا، درءًا لسوء الفهم، سنتناول نقطة أخرى عن البنائية. لا توجد رؤية، بما فيها رؤية كانط، تقول إن الحقائق ذات الصلة في ما يتعلق بالاستدلال الأخلاقي هي حقائق مبنية، بل جميع الرؤى تقر بأن أفكار العقل كتلك الخاصة بشخص ومجتمع هي المبنية.

توضيحًا لما قلنا، يمكننا التمييز بين نوعين من الحقائق ذات الصلة بالاستدلال الأخلاقي. النوع الأول، نحتكم إليه عند تقديم أسباب الحكم على فعل أو مؤسسة ما أنها صحيحة أم على خطأ، عادلة أم ظالمة؛ النوع الثاني هو نوع الحقائق المتعلقة بما هو غير عادل، أو طبيعة الفضائل، أو المذهب الأخلاقي نفسه. لتفسير النوع الأول، نقول: إن في محاجتنا أن العبودية ظلم، إنما نحتكم إلى حقيقة أنها تتيح لبعض الأشخاص الحط من قدر أشخاص آخرين وإساءة معاملتهم بوحشية. ولتفسير النوع الثاني نقول: قد نحتكم إلى الطريق المستقيم لحقيقة أن الوعود الخادعة ظلم، أو لحقيقة أن عدم المبالاة بحاجات الآخرين هو افتقاد إلى الفضيلة. وأخيرًا، من الحقائق عن مذهب كانط نفسه، أنه يميز بين واجبات العدالة وواجبات الفضيلة.

في ما يتعلق بالنوع الأول من الحقائق ذات الصلة، نجد الإجراء البنائي مصاغًا حيث يسفر عن المبادئ والمعايير التي تحدد أي الحقائق المتعلقة بالأفعال والمؤسسات والأشخاص والعالم الاجتماعي عمومًا يعد ذا صلة بالتدبر الأخلاقي. ففي ما يتعلق بالزعم أن العبودية ظلم، لا تتمثل الحقائق ذات الصلة في متى ظهرت العبودية تاريخيًا، أو إذا كانت مختلفة اقتصاديًا، بل تتمثل في أنها تتيح لبعض الأشخاص الحط من قدر أشخاص آخرين وإساءة معاملته بوحشية. فهذه واحدة من الحقائق عن العبودية.

فضلًا عن ذلك، تبدو فكرة بناء حقائق غير متماسكة، بينما فكرة إجراء بنائي يسفر عن مبادئ وتعاليم تحدد أي الحقائق يعد أسبابًا هي فكرة واضحة تمامًا. ولنتذكر كيف يقبل إجراء الأمر المطلق ببعض القواعد السلوكية رافضًا أخرى.

ففكرة البنائية تتمثل في أن الحقائق، بعيدًا عن التصور البنائي المنطقي، تعد معطيات بسيطة. والمطلوب هو إطار للاستدلال يمكن من خلاله تحديد ثقل هذه الحقائق كأسباب. وإذا فهمنا الأمر على هذا النحو، سنجد أن المذهب الأخلاقي البنائي لا يشكل خلافًا مع أفكار الحس العام عن الحقيقة والأمور المتعلقة بالمعطيات.

في ما يتعلق بالنوع الثاني من الحقائق ذات الصلة - تلك التي تتعلق بالمذهب الأخلاقي نفسه - نقول إن هذه النوعية ليست مبنية بل هي حقائق حول إمكانات البناء [(518)]. فعندما يبلور كانط مذهبه من أفكار أساسية عن العقل معبرًا عنها في إجراء الأمر المطلق، فإن هذا يمثل إمكانية للبناء. ومن التصورات المتضمنة في عائلة تصورات ومبادئ الاستدلال العملي التي تمثل أساس البنائية، أن العبودية ظلم وأن ثمة تمييزًا أساسيًا بين واجبات العدالة وواجبات الفضيلة. وقد نفكر في هذه التصورات بوصفها تشبيهًا قياسيًا على الطريقة التي تُرى بها لانهائية الأمور الأساسية المهمة (في علم الحساب البنائي) باعتبار ذلك إمكانية للبناء [(519)]. ولا يلزمنا هذا التشبيه القياسي بالرؤية البنائية لعلم الحساب، بل نستخدمه في توضيح معنى البنائية الأخلاقية والسياسية. لذا يكفينا فهم التشبية القياسي، أما حقيقة البنائية في علم الحساب فتلك مسألة أخرى.

## §6 - الأمر المطلق: كيف هو قبلي تركيبي؟

1 - لاستكمال تفسير البنائية، نتناول هنا ما يعنيه كانط في وصف الأمر المطلق كقضية عملية قبْلية تركيبية [(520)]. وفي هذا توضيح للمعنى المقصود من أن القانون الأخلاقي يبني من خلال نفسه غايته القبلية. وقد رأينا في المبحث الأول (§1) من هذا الفصل أن الحدسية العقلانية ترى أيضًا المبادئ الأولى للأخلاق بوصفها قضايا أو افتراضات قبْلية تركيبية. ويعني كانط هنا بالطبع شيئًا مختلفًا تمامًا، لكن ما هو؟ فقد نسأل: لماذا لم نفعل هذا عاجلًا؟ فهذه في أي حال مسألة محورية في مذهب كانط. الإجابة أن أفضل شيء هنا هو أن يكون لدينا خلفية بنائية موجودة بالفعل.

بداية نقول إن الأمر المطلق قبْلي بالمعنى الأكثر عمومية عند كانط، أي إن معرفته مبنية على مبادئ العقل (المحض). لكن هل يمكن أحدًا أن يكتشف عدم وجود معرفة قبلية؟ رد كانط بالنفي [(521)]: «لا ينطوي الأمر هنا على خطر. فتبدو المسألة كما لو أننا نثبت بالعقل أنه لا يوجد شيء يماثل العقل [...] فالمعرفة عبر العقل والمعرفة القبْلية هما الشيء نفسه».

من ثم فإن إجراء الأمر المطلق قبلي، على افتراض أنه يصوغ على نحو صحيح مقتضيات الأمر المطلق الذي عبره ينطبق القانون الأخلاقي (كفكرة عقلية) علينا كأشخاص محدودين بالحاجات في نظام الطبيعة.

أشير هنا إلى أن فكرة القبْلية تعد أبسط في حالة العقل العملي منها في حالة العقل النظري. فهو يفيد في كتابه نقد العقل المحض أن علينا التمييز بين الماقبلي في ارتباطه بالفهم وتصنيفاته، وبين ارتباطه بالعقل وبالأفكار العقلية. وللفهم والعقل (Verstand and Vernunft) أدوار مختلفة في البنية الكلية للمعرفة، كما أن لأصناف العقل وأفكاره دورها الخاص المميز. وهذا كله ما يجب المواظبة على تتبع مساره. وهناك أيضًا الأعراف أو الشرائع القبلية للمكان والزمان. في المقابل نرى في نقد العقل العملي أنه لا يوجد سوى القبلي للعقل العملي نفسه.

2 - يوجد، من وجهة نظر كانط، علامتان على المعرفة القبلية: الضرورة والشمولية: وهاتان العلامتان تنطبقان على المعرفة العملية والنظرية.

(أ) تعني الضرورة هنا الضرورة العملية؛ أي ما تتطلبه مبادئ العقل العملي. ومن ثم أيما كان مطلوبًا من الأمر المطلق (عبر إجراء الأمر المطلق) يعد من الناحية العملية ضروريًا بالنسبة إلينا.

(ب) أما الشمولية، فتعني أن المتطلبات محل البحث تنطبق على جميع الأشخاص العاقلين والعقلانيين بفضل طبيعتهم كأشخاص بهذه الصفات، وذلك بمعزل عن أي شروط خاصة من الميول والظروف التي تميز شخصًا ما من الآخر. ويصر كانط في كتاب الأسس [522] على أن حقيقة «’أنك سوف تكذب‘ لا تنطبق فحسب على الإنسان، فالكائنات العاقلة الأخرى ليس لديها التزام تنصاع له، كذلك الأمر مع القوانين الأخلاقية الحقيقية كافة؛ من ثم فإن أساس الالتزام لا يجب البحث عنه في طبيعة الإنسان ولا في ظروف العالم الذي يعيش فيه، بل وحصرًا كأساس قبلي في مفاهيم العقل المحض».

حتى الآن، يبدو هذا كله واضحًا ومباشرًا. فالأمر المطلق قبْلي في تأسسه على العقل العملي المحض؛ ومن ثم فإنه ضروري عمليًا وينطبق على جميع الأشخاص العاقلين والعقلانيين انطباقًا شاملًا، والشيء نفسه يصدق على الأوامر المطلقة الخاصة عندما يكون جميع الأشخاص محل البحث، مثلنا، أشخاصًا محدودين ذوي احتياجات، ومن ثم خاضعين لذلك الأمر.

علينا توخي الحذر في تمييز الأمر المطلق من نظيره الأمر الفرضي، مثلما فعلنا من قبل. فثمة فرقان هما:

أولًا، يعتبر كانط الأمر الفرضي تحليليًا وليس تركيبيًا، وانطباقه علينا يكون بفضل العقل العملي الإمبيريقي لا المحض. وهو يشكل، من وجهة نظر كانط، جزءًا من تمتع المرء بالعقلانية التي تجعلنا حال رغبتنا في الغاية أن نرغب أيضًا في الوسيلة (الأكثر نجاعة). ولا توجد صعوبة، في رأي كانط، في فهم إمكان تحديد الأمور الفرضية لإرادتنا [523]؛ فهو لا يرى أي مشكلة في ذلك.

الفرق الثاني، أن الأمور الفرضية الخاصة هي أمور شرطية؛ يعتمد انطباقها علينا من عدمه على رغباتنا وميولنا المحددة.

3 - مثلما يمكننا أن نتوقع، فإن صعوبة فهم الكيفية التي يحدد بها الأمر المطلق إرادتنا إنما تتعلق بالكيفية التي يفترض أن نفهم بها الأمر المطلق بوصفه قضية تركيبية قبلية وعملية. فالمشكلة أن الأمور المطلقة في تباينها مع الأمور الفرضية ليست شرطية، سواء في ما يتعلق بالوسائل التي تمنعنا من تبنيها في تتبع غاياتنا (هذه الوسائل المقيدة بواجبات العدالة)، أو في الغايات الإلزامية التي تتطلب منا في الأقل إعطاء قيمة لها (تلك الغايات التي تحددها واجبات الفضيلة). والإشارة إلى ذلك للقول إن الأمور المطلقة الخاصة ليست شرطية، يعني القول إنها تنطبق علينا أيًا كانت الغايات التي نسعى إليها عبر اهتماماتنا وميولنا. لكن لو كان الأمر كذلك، فكيف يمكنها أن تحدد إرادتنا؟ وأي مرتكز يمكن أن تمتلكه في شخصنا؟

يوجد هاهنا خط مواز يشير إليه كانط على نحو عابر، ويتعلق بمشكلة القضايا القبلية التركيبية في نقد العقل المحض، حيث لا يرى كانط، ضمن هذا العمل، صعوبة في فهم كيفية انطباق المفاهيم الإمبيريقية على الموضوعات. فهي مجردة من الأوضاع الخاصة بتلك المفاهيم التي نقابلها في الخبرة، ومن ثم نكون مطمئنين إلى واقعها الموضوعي: أي متأكدين من أن هذه المفاهيم يمكن أن تنطبق على موضوعات الخبرة. وفي أي حال، فإن الأشياء أو الموضوعات الأساسية تكون مجردة من الأوضاع التي تنطبق عليها تلك المبادئ بالفعل. لكن فئات الفهم، مثل مفهوم السبب، تكون قبلية ومجردة من غايات الخبرة، فكيف يمكننا التأكد من إمكان انطباقها على الغايات؟ من هنا تظهر مشكلة الاستنتاج المتعالي.

4 - كيف لنا إذًا أن نفهم الأمر المطلق باعتباره قبليًا تركيبيًا؟ لقد سبق وأشرنا بالفعل إلى أن المعنى العام لكون هذا الأمر قبليًا إنما ينشأ من العقل العملي. لكن يوجد أيضًا معنى خاص لهذه الخاصية، وهو أنه يصوغ مقتضيات العقل العملي المحض ومن ثم يكون قبليًا في ما يتعلق بالعقل العملي الإمبيريقي.

الفكرة أنه مثلما تحدد فئات الفهم شروطًا قبلية لإمكان الخبرة بالأشياء، فإن الأمر المطلق وما يؤدي إليه من أوامر مطلقة خاصة يفرض على الخبرة المتاحة للعقل العملي الإمبيريقي قيودًا قبلية (حيث يجب أن تكون قواعدنا السلوكية مجازة بإجراء الأمر المطلق). وهذه القيود قيود قبلية تركيبية لأنها:

(1) تُفرض بلا شرط على الأشخاص العاقلين والعقلانيين،

(2) تُفرض على أولئك الأشخاص من دون أن تكون ناشئة عن مفهوم لشخص ما كعاقل وعقلاني.

ومن ثم فإنها تركيبية (مثلما تشير النقطة [1] وليست تحليلية (مثلما توضح النقطة [2]).

هذا في حقيقة الأمر ما يقوله كانط في الهامش رقم 28 من الفصل الثاني من الأسس [(524)]: «من دون افتراض ظرف أملاه ميل ما، فإني أربط بين فعل ما والإرادة التي هي قبلية ومن ثم ضرورية [...] وهنا تصبح لدينا قضية أو افتراض

عملي تنبثق فيه الإرادة من فعل ما تحليلي من إرادة أخرى مفترضة بالفعل [...]، بل على العكس من ذلك تكون مرتبطة مباشرة بمفهوم الإرادة عند كائن عاقل كشيء غير متضمن في هذا المفهوم».
حذفنا الجمل الاعتراضية في الهامش المذكور بغرض التبسيط. ويمكننا بلورة ما ورد فيه على النحو الآتي: من دون افتراض أي غايات بعينها مرغوب فيها عبر رغبات طبيعية، فإن إجراء الأمر المطلق يربط الفعل بما يجب على الشخص العاقل والعقلاني أن يفعله. وهنا يصبح لدينا افتراض عملي قوامه أن ما يجب فعله لا ينبثق تحليليًا من غايات أخرى مفترضة بالفعل، كما هي الحال في الأوامر الافتراضية. ومن ناحية أخرى، لا يكون الفعل بدوره منبثقًا تحليليًا من مفهوم لشخص عاقل وعقلاني، ومرة أخرى كما هي الحال في الأوامر الافتراضية؛ بل وبالأحرى فإن ما يجب على الشخص العاقل العقلاني أن يفعله في حالة خاصة يكون معمولًا به مباشرة عبر إجراء الأمر المطلق من دون وساطة غاية مرتبطة برغبات طبيعية معينة.
5 - فيما تصف هذه البلورة وبدقة كيفية عمل إجراء الأمر المطلق، ثمة أسئلة كثيرة لا بد من تسويتها.
(أ) هل الأوامر المطلقة الخاصة (واجبات خاصة للعدالة وأخرى للفضيلة) تعد قبْلية؟ كلا، ليست كذلك: ففي التوصل إلى تلك الأوامر عبر إجراء الأمر المطلق، نعتمد على قوانين بعينها من قوانين الطبيعة ونستخدم أنواعًا مختلفة من المعرفة الإمبيريقية عن عالمنا الاجتماعي. وهذه الأوامر غير مشروطة بالطبع إذا قارناها مع الأوامر الفرضية. ولا يوجد اعتراض على وجهة نظر كانط [(525)] في أن الأوامر المطلقة الخاصة ليست قبلية. وما هو تركيبي وقبلي هو القانون الأخلاقي وإجراء الأمر المطلق بوصفه التمثيل الإجرائي له في انطباقه علينا.
(ب) ثانيًا، لنفترض أن هناك اعتراضًا على أن الأوامر المطلقة الخاصة هي في الحقيقة افتراضية وشرطية، وذلك نظرًا إلى اعتماد إجراء الأمر المطلق في التوصل إليها على تصور للحاجات الإنسانية الحقيقية (أو تصور آخر شبيه) كما في الخطوة الرابعة من خطوات إجراء الأمر المطلق.
ردًا على ذلك، تكفي الإشارة (كما ذكرنا في المحاضرة الخامسة عن كانط) إلى أن تصور الحاجات الإنسانية الحقيقية هو تصور خاص عن الخير المقدم لضمان مضمون القانون الأخلاقي؛ وإدخال هذا التصور يلبي حاجة من حاجات العقل العملي المحض. وتميز هذه الاعتبارات الحاجات الإنسانية الحقيقية عن الميول والرغبات الخاصة في نشأتها في الحياة اليومية ودفعها إيانا إلى صياغة القواعد السلوكية (العقلانية) كما ذكرنا في الخطوة الأولى لإجراء الأمر المطلق (أوامر افتراضية). ويمكن تعزيز هذا الرد بربط هذه الحاجات الإنسانية الحقيقية بحاجاتنا كأشخاص عقلانيين في نظام الطبيعة في حاجة إلى مجتمع، ومن ثم ربطها بالشروط المطلوبة من أجل نظام اجتماعي له قدره، وضروري

لبلوغ عقلانيتنا. وهذه الإجابة مقترحة ضمن المبحث السادس في نهاية المحاضرة السابقة.
(ج) ثالثًا، هل يأخذ إجراء الأمر المطلق في الاعتبار توابع تصرف كل فرد بدافع من أوامر مطلقة خاصة؟ نعم، بالطبع؛ هذا ما نراه من خلال المقارنة بين العوالم الاجتماعية المعدلة في الخطوة الرابعة. فالتصور الأخلاقي الذي لا يأخذ في الاعتبار توابع على الإطلاق (مثلما يقال أحيانًا عن وجهة نظر كانط) سيكون ببساطة ضربًا من الجنون. ويظل السؤال دائمًا: كيف نفعل ذلك؟
6 - خلاصة: ذكرنا سالفًا أن العقل العملي المحض يبني من نفسه غايته الخاصة القبلية، أي عالم الغايات باعتباره كومنولث من الأشخاص العاقلين والعقلانيين سيكونون موجودين في نظام الطبيعة عندما يتصرف جميع أعضائه بدافع من القانون الأخلاقي. ويمكننا الآن فهم أن عبارة «يبني من نفسه» بوصفها مبالغة؛ فالمجاز هنا خرج قليلًا عن السيطرة. وللتصحيح، نقول بدلًا من ذلك إن العقل العملي المحض، بالصيغة المقدمة عبر الصياغات الثلاث للأمر المطلق، يبني غايته من المواد (المسألة) المقدمة إليه عبر القواعد السلوكية العقلانية في الخطوة الأولى من خطوات الإجراء.
بدلًا من ذلك، يمكننا القول إن الإجراء يعد وسيلة اختيار: فهو يقبل بعض القواعد السلوكية (كتعاليم معممة) ويرفض أخرى بحسب تلبيتها معايير العقل العملي التي تتضمنه من عدمه. ومثل وظيفة حسابية، يطبق الأمر المطلق على شيء ما (مثل وظيفة تطبق على عدد من الأعداد) لإعطاء شيء آخر (عدد مناظر) ولا يمكن، إذا توخينا الدقة، أن ينتج غايته من نفسه.
أخيرًا، كما تتذكرون في نهاية المحاضرة الرابعة عن كانط، أشرنا إلى مقطع مهم في نقد العقل العملي [526] حيث يقول كانط إن القانون الأخلاقي يعطي العالم الحسي صيغة عالم مفهوم (intelligible) وذلك بتحديده النظام العام للمملكة الممكنة للغايات عبر إجمالي التعاليم التي يعتبرها سارية. وهذا النظام العام لمملكة ممكنة للغايات يعد الغاية القبلية الضرورية لإرادة يحددها القانون الأخلاقي. وفي نقد العقل العملي [527] يوجد مقطع آخر مهم استشهدنا به سابقًا في المحاضرة الرابعة:
من خلال العقل نكون واعين بقانون تخضع له جميع قواعدنا السلوكية، بحيث لا بد من أن ينشأ من إرادتنا نظام طبيعي. لذا، يجب أن يكون هذا القانون فكرة لطبيعة فائقة الحساسية، طبيعة ليست معطاة إمبيريقيًا لكن تظل ممكنة عبر الحرية؛ ولهذه الطبيعة نعطي واقعًا موضوعيًا، في الأقل في سياق عملي، لأننا نعتبره الغاية من إرادتنا ككائنات عقلانية خالصة.
ومن ثم فإن الفارق بين قوانين نظام للطبيعة تخضع له الإرادة وبين نظام للطبيعة يخضع للإرادة (كلما ارتبط الأمر بعلاقة الإرادة بأفعالها الحرة) يستند إلى ما يلي: إن الأشياء في النوع الأول هي أسباب التصورات المحددة للإرادة، وفي النوع الثاني تكون الإرادة هي سبب الأشياء. من هنا، فإن الأساس المحدد

لعليّة الأشياء في النوع الثاني ليس موجودًا سوى في القدرة الخالصة للعقل، والتي يمكن تاليًا تسميتها العقل العملي المحض.

وبدلًا من أن نقول ببساطة، كما يفعل كانط هنا، إن «الإرادة هي سبب الغايات»، يمكننا بلورة القول: إن إرادتنا باعتبارها عقلنا العملي المحض تبني غايتها القبلية الخاصة عبر إجراء الأمر المطلق المتمثلة غايته في النظام الأخلاقي العام لمملكة ممكنة من الغايات. وحتى الآن فإن أعضاء مملكة الغايات، ومجتمعهم كغاية في نظام الطبيعة، ليس هو سبب التصور عن مجتمعهم الذي يحدد إرادتهم، بل، في بناء غايته القبلية الخاصة به، يكون العقل العملي المحض حرًا كما هو العقل حر؛ فهو لديه حرية العقل.

(505) Immanuel Kant: Groundwork of the Metaphysics of Morals, Trans. by H. D. Paton (New York: Harper and Row, 1964), chap. 2, §§81-88 [441-444], and Gesammelte Schriften (Berlin: Prussian Academy of Science, 1900), vol. 5, «Critique of Practical Reason,» p. 41.

(506) Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» p. 62.

(507) Ibid., pp. 72-81.

(508) يعد كتاب تشارلز بارسونز على نحو خاص ذا أهمية كبيرة:

Charles Parsons, «Kant's Philosophy of Arithmetic» (1969), reprinted in: Mathematics in Philosophy (Ithaca: Cornell University Press, 1983),

ومقالته أيضًا:

Charles Parsons, «Mathematics, Foundations of,» in: The Encyclopedia of Philosophy, Ed. by Paul Edward, 8 vols. (New York: Academic Press, 1977); and Michael Friedman, «Kant's Theory of Geometry,» Philosophical Review, vol. 94, no. 4 (October 1985), pp. 455-506.

(509) لأن ثمة اعتقادًا أن هذا الإجراء يتضمن جميع المعايير ذات الصلة، يقال إنه يحدد أنموذجًا مثاليًا، ولنقل عالم رياضيات مثاليًا، أو أنموذجًا لشخص عقلاني عاقل يفهم إجراء الأمر المطلق ويطبقه على نحو صحيح، أو أنموذجًا لمملكة الغايات، أي مجتمع يضم أولئك الأشخاص المثاليين. ويجب القول «بقدر الإمكان جميع المعايير ذات الصلة»، إذ لا توجد مواصفات لهذه المعايير يمكن أن تكون نهائية؛ وأي ترجمة لها تكون دائمًا محل فحص من التفكير النقدي.

(510) Michael Friedman, «The Metaphysical Foundations of Newtonian Science,» in: Kant's Philosophy of Physical Science, Ed. by R. E. Butts (Dordrecht: Reidel, 1986), pp. 25-60.

(511) ينبغي ملاحظة أن هذا المضمون لا يمكن مطلقًا أن يحدد تحديدًا كاملًا. فالقانون الأخلاقي فكرة عقلية، ونظرًا إلى أن الفكرة العقلية لا يمكن مطلقًا بلوغها كاملة، فإنه لا يمكن بلوغ المضمون كاملًا. وهي دائمًا تقريبية، ودائمًا عرضة للخطأ والتصحيح.

(512) Kant, Gesammelte, vol. 6, «Metaphysics of Morals,» pp. 422 f.

(513) أشار علي بهذه الصياغة توماس ناغل (Thomas Nagel).

(514) لتفسير التباين المذكور، يمكننا الاستعانة ببيان كريستين كورسغارد (Christine Korsgaard): «النقطة التي أريد تأكيدها هاهنا هي أن النهج الكانطي يحررنا من تقييم عقلانية الاختيار بوسائل المهمة الأنطولوجية/المتعلقة بعلم الوجود لتقييم الأشياء المختارة: فنحن لسنا في حاجة إلى تحديد الغايات العقلانية على نحو خاص. بدلًا من ذلك، فإن الاستدلال الذي يدخل إلى الاختيار

نفسه - إجراءات التبرير الكامل - هو ما يحدد عقلانية الاختيار ومن ثم يصادق على خيرية الغاية. فخيرية الغايات المختارة اختيارًا عقلانيًا هي مسألة تتعلق بمطالب العقل العملي وليست أنطولوجية». يُنظر:

Christine Korsgaard, «Two Distinction of Goodness,» Philosophical Review (April 1983), p. 183; reprinted in: The Kingdom of Ends (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

(515) المقصود هنا أن أفضل معيار للحكم على انطباق مفهوم ما سواء عن الحق أو العدالة علينا كعاقلين وعقلانيين، هو هل المفهوم الأكثر قبولًا لدينا راجع إلى التأمل المطلوب أم لا.

(516) أدين في هذا إلى غريغوري كافكا (Gregory Kavka) وديفيد إستلوند (David Estlund) لمناقشتنا هذه النقطة معًا.

(517) يمكننا مع ذلك، ومثلما ذُكر في النص، أن نسعى إلى تفسير إمبيريقي للإخفاق في التوصل إلى حجة، وهذا التفسير قد يشير إلى عناصر سيكولوجية مثل الاضطهاد والانحياز، أو عناصر موقفية متنوعة. وتفسير الإخفاق يشير عادة إلى أشياء تتداخل مع قدرتنا على التوصل إلى أحكام معللة وإمبيريقية.

(518) يُقصد بالإمكانات هنا تلك التي تميز المفهوم الأخلاقي أو السياسي الذي يفي باختبارات الموضوعية التي ناقشناها سابقًا في هذا المبحث من الفصل. وهذا هو المفهوم الذي يعنينا في هذا المقام.

(519) في ما يتعلق بفكرة الإمكانات الخاصة بالبناء، يُنظر تفسير البنائية عند بارسونز في مقالته:

Parsons, «Mathematics,» pp. 204 f.

فهو يقول: «إن علم الحساب البنائي يمكن أن يمضي قدمًا كما لو كان الحكَم الأخير للوجود الحسابي والحقيقة الحسابية في منزلة إمكانات البناء»، حيث تتمثل الإمكانات موضع النقاش هنا في تلك الخاصة بإجراء متنمذج على نحو ملائم. والملاحظة في النص عن لانهائية الأمور الأساسية المهمة تستند إلى حقيقة أن الدليل البنائي للانهائيتها يمكن إثباته.

(520) Kant, Groundwork, chap. 2, §28 [420].

(521) Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» p. 12

(522) Kant, Groundwork, preface, §§7-9 [389-390].

(523) Ibid., chap. 2, §24 [417].

(524) Ibid., chap. 2, 28n. [420].

(525) حيث يعتقد جون ستيوارت مل خطأ أنها كذلك؛ يُنظر:

J. S. Mill, Utilitarianism (1861), chap. 5, §22.

(526) Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» p. 43.

(527) Ibid., p. 44.

# الفصل الرابع عشر
# المحاضرة السابعة عن كانط
# الحقيقة العقلية

## 1§ - تقديم

1 - نناقش اليوم الحقيقة العقلية، إحدى الأفكار المركزية في فلسفة كانط الأخلاقية التي تظهر أول مرة في كتاب نقد العقل العملي، ويعد التركيز عليها إحدى طرائق دراسة ذلك العمل.

أبدأ بالسؤال الذي يتناوله مذهب الحقيقة العقلية. ولنتذكر أن الفصلين الأولين من كتاب الأسس يعدان - بوصف كانط - محض تحليليين: فالأول يطور حجة حول القانون الأخلاقي (كما وصفناه في المحاضرة الأولى عن كانط [الفصل السادس من هذا الكتاب]) وذلك من خلال مفهومنا عن القيمة الأخلاقية للشخصية من منطلق الحس العام، بينما يقدم الفصل الثاني ثلاث صياغات للأمر المطلق، لكن في نهايته [(528)] يقول كانط:

أي شخص [...] يتعامل مع الأخلاق بوصفها شيئًا ما، لا مجرد فكرة خيالية بلا حقيقة، لا بد من أن يعترف بالمبدأ الذي قدمناه. وهذا الفصل [...] مثل سابقه، هو فصل محض تحليلي. فكي نثبت أن الأخلاق ليست مجرد شبح في الذهن - وهي محصلة تعتمد على احتمال أن الأمر المطلق إلى جانب استقلالية الإرادة صادق وضروري ضرورة مطلقة بوصفه مبدأ قبليًا - فنحن في حاجة إلى استخدام تركيبي للعقل العملي المحض. وبناء على هذا الاستخدام لا يمكننا المغامرة من دون تمهيد ذلك بنقد قوة العقل نفسه؛ نقد يجب توضيح ملامحه الرئيسة، في الأقل في ما يخدم مقصدنا في هذا المقام، ضمن الفصل الأخير.

تتمثل رؤية كانط هنا أنه في حالة وجود واقع موضوعي لأحد المفاهيم - أي كي يكون قابلًا للتطبيق على شيء ما ومن ثم صادقًا - لا يكفي وجود تحليل يبين أنه متسق ومفهوم. فعلى الرغم من كل ما فعله في الفصلين الأولين من كتاب الأسس، قد يظل القانون الأخلاقي مجرد «فكرة خيالية» (chimerical idea). فالشيء الذي يريد كانط إظهاره هو أن القانون الأخلاقي ينطبق على شيء ما، خصوصًا انطباقه علينا؛ لأنه بهذا يمكننا أن نتصرف بدافع من ذلك القانون أو من خلاله، لا وفقًا له فحسب.

2 - وأتذكر من المحاضرة الثانية عن كانط اثنين من الشروط الأساسية التي قلنا إن أي تفسير للأمر المطلق لا بد من أن يفي بهما.

الأول، شرط المضمون: أي إن الأمر المطلق يجب ألا يكون مجرد أمر صوري، بل لا بد من أن يتضمن بنية كافية لتحديد مقتضيات التدبر الأخلاقي، بما يمكن من إظهار وجود عدد كاف من القواعد السلوكية تتلاءم أو لا تتلاءم لتجعل منه قانونًا كونيًا. في ما عدا ذلك، من شأن القانون الأخلاقي أن يكون فارغًا بلا مضمون.

الشرط الثاني، شرط الحرية: أي إن الأمر المطلق لا بد من أن يمثل القانون الأخلاقي بوصفه مبدأ للاستقلالية، وذلك بما يمكننا من الإقرار، وعبر وعينا بهذا القانون، باعتباره ذا سلطانًا أسمى بالنسبة إلينا (كأشخاص عاقلين)، بأننا نستطيع التصرف من مبدأ الاستقلالية بوصفه مبدأ من مبادئ العقل.

في ما يلي تفسير لهذين الشرطين. فالهدف من كتاب نقد العقل العملي هو إظهار وجود عقل عملي محض وأن هذا العقل يظهر وجوده فعليًا في فكرنا أو شعورنا أو سلوكنا أو في ما يسميه كانط «الحقيقة العقلية» (the fact of reason).

يمكننا القول بصيغة أخرى إن الهدف من وضع كتاب نقد العقل العملي هو إظهار أن العقل المحض يمكن أن يكون عمليًا وأن يحدد إرادتنا مباشرة [(529)].

لكن العقل المحض لا يمكن أن يفعل ذلك إذا كان مجرد عقل صوري يفتقر إلى المضمون. وقتئذ سيكون فارغًا؛ وأي شيء نفعله سيكفيه. من هنا يأتي الشرط الأول (شرط المضمون).

أما سبب وجود الشرط الثاني فهو: إذا كان القانون الأخلاقي عبارة عن مبدأ الاستقلالية بالمعنى الذي يقصده كانط، يمكن هذا القانون وقدرتنا على التصرف من خلاله أن يكشفا لنا عن حريتنا، أي يكشفا لنا عن قدرتنا على التصرف من خلال مبدأ العقل العملي ذي المضمون المحدد (حرية إيجابية). ومن هنا يكون الشرط الثاني (شرط الحرية).

3 - لكن في حقيقة الأمر، نظرًا إلى أن القانون الأخلاقي هو مجرد فكرة عقلية، فإن الشرطين الأولين لا يكفيان وحدهما لإثبات الواقعية الموضوعية للعقل العملي المحض. والشيء الأكثر جوهرية في هذا السياق أن نكون على وعي بالقانون الأخلاقي باعتباره ذا سلطان علينا، وأن من الممكن لنا التصرف بدافع من ذلك القانون من دون الاقتصار على التصرف وفقًا له. وبناء عليه يوجد شرطان آخران هما:

الشرط الثالث، شرط الحقيقة العقلية: ذلك أن وعينا بالقانون الأخلاقي بوصفه ذا سلطان أسمى علينا كأشخاص عاقلين وعقلانيين يجب أن يكون موجودًا في فكرنا الأخلاقي اليومي، وشعورنا وأحكامنا، ويجب الإقرار بالقانون الأخلاقي ضمنيًا في الأقل بهيئته هذه في العقل الإنساني العادي.

الشرط الرابع، شرط الدافعية: فوعينا بالقانون الأخلاقي بوصفه ذا سلطان أسمى علينا يجب أن يتجذر عميقًا في شخصنا كعاقلين وعقلانيين، حيث يمكن هذا القانون في حد ذاته وبمعرفته وفهمه كاملًا أن يكون دافعًا كافيًا لنا للتصرف من خلاله، بغض النظر عن رغباتنا الطبيعية.

يرى كانط أننا إذا وفينا هذه الشروط الأربعة، سيكون هناك عقل عملي محض. وهذه الشروط تعد ضرورية وكافية في الوقت نفسه. وفي كتاب نقد العقل العملي يؤكد أن هذه الشروط مستوفاة، ومن ثم أن العقل العملي المحض موجود فعليًا وأننا أحرار من وجهة نظر عملية.

## 2§ - المقطع الأول عن الحقيقة العقلية

1 - توجد ستة مقاطع عن الحقيقة العقلية. فدعونا، بغية التفسير، نفكر في هذه المقاطع باعتبارها موجودة على عدد من الفقرات، على الرغم من أن الإشارة إلى الحقيقة العقلية ربما تقع مرة واحدة فحسب. فالحقيقة العقلية تذكر مرة أو أكثر في ثمانية مقامات [(530)]، لكن بعضًا منها ينتمي إلى المقطع نفسه، سواء أكان ممثلًا في كامل العبارة «الحقيقة العقلية» (das Faktum der Vernunft)، أم في تعبير «حقيقة» (ein Faktum)؛ وفي مقامات لاحقة يوضح السياق الحقيقة العقلية أو معطى ما مرتبط بهذه الحقيقة، هو المقصود من العبارة. والمقاطع الستة عن الحقيقة العقلية هي على التوالي:

(أ) التمهيد 3-6: الفقرات الثماني الأولى واردًا بكلمة «ein Faktum» تقع فقط في الفقرة السادسة.

(ب) في الفصل التحليلي الأول 28-33: تبدأ ببيان عن المشكلتين الأولى والثانية في المبحثين الخامس والسادس وتستمر حتى نهاية البيان عن النظرية الرابعة لكن من دون تضمين الملاحظات. وهناك ثلاث إشارات مرجعية واضحة إلى الحقيقة العقلية، تقع كلها في المبحث السابع.

(ج) في الملحق الأول للفصل التحليلي الأول 41-48: الملحق بأكمله في ما عدا الفقرة الأخيرة منه. ويمكن تقسيمه إلى ثلاثة أجزاء: الفقرات 1-3، والفقرات 4-7، والفقرات 8-15.

(د) في الملحق الثاني للفصل التحليلي الأول ص55 وما يليها.

(هـ) في التفسير (*Elucidation*) 91-93: الفقرات 4-6.

(و) في ملحق التفسير (*Elucidation*) 103-106: الفقرة الأولى.

2 - نبدأ بالمقطع الأول الذي يفتتح به التمهيد والذي سأكتفي بذكر النقاط الأكثر أهمية منه، بحسب ما يسمح الوقت. فهذا المقطع يقدم للموضوعات الأساسية المتضمنة في الكتاب. ولتقدير دلالة الجملة الأولى، علينا تذكر ما قاله كانط في كتاب الأسس من أن الأساس الوحيد لميتافيزيقا الأخلاق هو نقد العقل العملي، تمامًا مثلما هو نقد العقل التأملي المحض الأساس الوحيد لميتافيزيقا الطبيعة.

لماذا لا يتخذ هذا النقد اسم نقد العقل العملي المحض بل ببساطة نقد العقل العملي، على الرغم من أن التوازن بينه وبين نقد العقل التأملي (speculative) يتطلب كما يبدو العنوان الأخير، وهو ما سيتضح بدرجة كافية في الأطروحة نفسها. وتقتصر مهمتها على إظهار وجود عقل عملي محض، ومن أجل ذلك،

فإنها تختبر نقديًا الملكة العملية (practical faculty) الكلية للعقل. وإذا نجحت في تلك المهمة، فلا حاجة إلى اختبار الملكة الخالصة نفسها لتبيان تجاوزها لنفسها من عدمه تجاوزًا متعسفًا مثل العقل التأملي؛ لأن العقل العملي إذا كان عمليًا بالفعل، سيظهر واقعيته وواقعية مفاهيمه في التصرف العملي [in der Tat] ومن ثم ستبدو جميع النقاشات التي تهدف إلى إثبات استحالتها ضربًا من العبث [531]. (التشديد من عند كانط).

لفهم ما يعنيه كانط بالعنوان من دون كلمة «محض» علينا التمييز بين معنيين للنقد المقصود ضمنًا في ملاحظاته الواردة في التمهيد لكتاب نقد العقل المحض [532]. المعنى الأول، أن النقد يتضمن تقديم تفسير كلي لمفاهيم ومبادئ العقل كنسق واحد موحد للمفاهيم والمبادئ. والهدف هنا هو عرض التكوين الكلي للعقل.

المعنى الآخر، أن النقد يعني نقد العقل، لأنه على الرغم من كونه جزءًا من تصور كانط عن وحدة العقل، فإن جميع مفاهيم العقل وما يرتبط بها من مبادئ لها استخدام صحيح وسارٍ، ومن ثم مكانة ملائمة في تكوين العقل ككل عضوي [533]، وتوجد أيضًا جدلية طبيعية تضلل عقلنا الإنساني، وتستخدم مفاهيمها ومبادئها استخدامًا وهميًا.

تتصف هذه الجدلية في حالة العقل التأملي المحض بكونها خادعة وبعمق، وهذا ما يحاول كانط إظهاره في الديالكتيك المتعالي في نقد العقل المحض. فجزء من معنى عنوان الكتاب هو إعلامنا بسعيه إلى كشف القوة الخادعة للديالكتيك الطبيعي للعقل التأملي المحض والاستخدام الخاطئ لمفاهيمه ومبادئه في الميتافيزيقا التأملية.

3 - تلمح الفقرة الافتتاحية من التمهيد في نقد العقل العملي إلى رؤية كانط عن عدم وجود حاجة إلى نقد للعقل العملي المحض بمعنى نقد للعقل، وأن المهمة تتمثل بالأحرى في إظهار وجود عقل عملي محض، وهذا ما تظهر واقعيته في فكرنا الأخلاقي ومشاعرنا وسلوكنا. ونعرف من خلال المقدمة [534] أن مسألة وجود عقل عملي محض من عدمه إنما تعتمد من وجهة نظر كانط على وجود أو عدم وجود عقل محض كاف في حد ذاته لتحديد إرادتنا، ومن ثم حرية إرادتنا من عدمها. وتتمثل أهمية الحقيقة العقلية في ما يعرضه العقل العملي المحض لواقعيته في هذه الحقيقة وما تكشف عنه، أي حريتنا. وبمجرد الإقرار بالحقيقة العقلية وأهميتها تصبح جميع النقاشات التي تشكك في إمكانية العقل العملي المحض ضربًا من العبث. ولا توجد مذاهب ميتافيزيقية أو نظريات علمية يمكنها تشكيل خطورة على الحقيقة العقلية. فليس بمقدورنا استيعاب كيفية التحرر، ولكن كوننا أحرارًا من وجهة نظر العقل العملي، أمر لا شك فيه. ويقول كانط في هذا السياق [535]: «إن العقل العملي نفسه ومن دون أي تواطؤ مع العقل التأملي، يضفي واقعية على موضوع السببية فائق الحساسية، أي الحرية. هذه [الحرية] تعد مفهومًا عمليًا ومن ثم لا

تخضع للاستخدام العملي؛ لكن ما يمكن الاعتقاد في أنه [ممكنًا] ضمن النقد التأملي يصبح هاهنا مؤكدًا بالمعطيات أو الحقائق [durch ein Faktum bestätigt]».

4 - نظرًا إلى أن كلمة «محض» لا تستخدم في عنوان نقد العقل العملي، فإن كلمة «نقد» لا تتضمن معناها النقدي في تطبيقها على العقل العملي المحض، بل تعني بدلًا من ذلك اهتمامًا بتكوين العقل العملي ككل، سواء المحض أو الإمبيريقي، والطريقة التي يتجمع بها العقل المحض والإمبيريقي في منظومة واحدة موحدة من العقل العملي. فيقول كانط في المقدمة [(536)]: «بمجرد إثبات وجود العقل [العملي] المحض تنتفي الحاجة إلى اختبار نقدي: فالعقل المحض في حد ذاته هو ما يتضمن المعيار للتحري النقدي عن استخدامه الكلي». ومن ثم إذا كان العقل العملي المحض لا يحتاج إلى نقد، فمن الممكن أن يكون العقل العملي الإمبيريقي وحده هو ما يحتاج إلى نقد. فهذا العقل ينطلق من ميولنا ورغباتنا الطبيعية، ومحاولات تنظيمها في نسق منظم من الرغبات وذلك لتحقيق أقصى سعادة لنا عبر خطة عقلانية. يقول كانط:

يتضمن نقد العقل العملي [...] التزامًا بمنع العقل المشروط إمبيريقيًا من افتراض نفسه الأساس الوحيد لتحديد الإرادة. واستخدام العقل [العملي] المحض، إذا تبين وجوده، يكون وحده لازمًا في ذاته. الاستخدام المشروط إمبيريقيًا، والذي يُفترض أن يكون ذا سيادة، على العكس من ذلك، متعالٍ، يعبر عن نفسه في مطالب وتعاليم تتجاوز مجاله. وهذا بالضبط الموقف النقيض من موقف العقل العملي في استخدامه التأملي.

إذا كان كانط يريد التشديد على النقد بمعنى الانتقاد، لكان له أن يضع عنوان الكتاب «نقد العقل العملي الإمبيريقي». لكن العنوان كما هو الآن ملائم؛ فهو يخبرنا أن العمل يُنظر في ملكة العقل العملي ككل.

## §3 - المقطع الثاني: المباحث 5-8 من الفصل التحليلي الأول

1 - أستخدم هذا المقطع للإجابة عن سؤال مهم: ما الحقيقة في الحقيقة العقلية؟ سؤال يشكل صعوبة نظرًا إلى عدم اتساق كانط في كيفية تحديده. فهو يقول عن الحقيقة العقلية إنها:

(1) وعينا بالقانون الأخلاقي [(537)]،

(2) القانون الأخلاقي نفسه [(538)]،

(3) الوعي بحرية الإرادة [(539)]،

(4) الاستقلالية في مبدأ الأخلاق [(540)]،

(5) تحديد حتمي للإرادة عبر القانون الأخلاقي نفسه [(541)]،

(6) حالات فعلية من الأعمال التي تفترض العلية غير المشروطة [(542)].

يعد التوصيف الخامس، في اعتقادي، غير ذي أهمية لسؤالنا، لذا سأتجاهله هنا: أما السادس، الذي تبدو صيغته مختلفة تمامًا، فهو يشبه فعليًا التوصيف الأول

عندما نقرأ كامل المقطع، ومن ثم سأدمجه بالتوصيف الأول. وبهذا تتبقى لنا التوصيفات من الأول إلى الرابع.

2 - لا تختلف التوصيفات من الأول إلى الرابع في ما بينها كما يبدو؛ والحقيقة أنها مرتبطة بعضها ببعض ارتباطًا وثيقًا. وبغية إعطاء قراءة متسقة لرؤية كانط، سأستخدم التوصيف الأول. ولتوضيح السبب، دعونا ننظر في المبحث السابع من نقد العقل العملي [(543)]:

قد نسمي الوعي بهذا القانون الأساس حقيقة للعقل، ذلك أن المرء لا يمكنه وعبر حجة دقيقة أن يستمد هذا الوعي من معطيات متوافرة بالفعل، كالوعي بالحرية على سبيل المثال (لأنها غير متوافرة بالفعل) ولأنها تفرض نفسها علينا كقضية قبلية تركيبية لا تنبني على حدس محض أو إمبيريقي، على الرغم من أن الأمر سيبدو تحليليًا إذا افترضنا حرية الإرادة مسبقًا، لكن وقتئذ سنكون في حاجة إلى مفهوم إيجابي، مثل مفهوم حدس فكري، ومن ثم لا يمكننا افتراضه. لكن بغية تجنب أي سوء فهم في ما يتعلق بهذا القانون كما هو معطى، لا بد من أن نلاحظ جيدًا أن [القانون الأخلاقي] ليس حقيقة إمبيريقية بل الحقيقة الوحيدة للعقل المحض، وهو ما يعلن عن نفسه [عبر تلك الحقيقة] بوصفه قانونًا تأصيليًا [(544)](Sic volvo, sic iubeo).

يبدأ المقطع المهم للغاية بالتوصيف الأول للحقيقة العقلية منتهيًا بالتوصيف الثاني. وعلى الرغم من هذا الغموض، فإنني أتبع التوصيف الأول. فدعونا نقول:

تتمثل الحقيقة العقلية في وعينا ككائنات عاقلة بالقانون الأخلاقي باعتباره ذا سلطان أسمى وقانونًا ضابطًا لنا في فكرنا الأخلاقي المعتاد وأحكامنا التي نقر فيها بأنه يتميز بهذه الصفة.

أعتقد أن في إمكاننا إعطاء تفسير متماسك عن الحقيقة العقلية مستخدمين هذه الصياغة. وعلينا لتحقيق ذلك أن نأخذ في الاعتبار النقاط الآتية:

أولًا، إن القانون الأخلاقي بوصفه فكرة عقلية هو مجرد فكرة، بمعنى أنه قد يفتقد، مثله في ذلك مثل أفكار الخلود والخالق، إلى الواقعية الموضوعية، ومن ثم لا ينطبق على أي شيء. فالقانون الأخلاقي لا يمكن أن يكون في حد ذاته الحقيقة العقلية. وبهذا نستبعد احتمال ما ذكر أعلاه في النقطة (2).

ثانيًا، لا يمكن أن تكون الحقيقة العقلية هي الوعي (المباشر) بالحرية، لأن من ملامح المثالية المتعالية ما تراه من عدم وجود حدس فكري عن الحرية. وبهذا نستبعد (3).

ثالثًا: لا يمكن الحقيقة العقلية أن تتمثل في الاستقلالية ضمن مبدأ الأخلاق لأننا سواء قصدنا بالاستقلالية مبدأ الأخلاق نفسه (القانون الأخلاقي) (2) أو الحرية (3)، فإننا بمجرد استبعادنا (2) و(3) نستبعد (4).

نستخلص من ذلك أن الحقيقة العقلية كما ورد في (1)، هي وعينا بالقانون الأخلاقي بوصفه سلطانًا أسمى وتنظيميًا لنا.

3 - لكن هناك بضع ملاحظات هنا. أولها، أن مذهب الحقيقة العقلية يحل مشكلة لطالما أزعجت كانط، وهي هل معرفتنا بالقانون الأخلاقي متجذرة في وعينا الأخلاقي بهذا القانون أم في وعينا بحريتنا ككائنات عاقلة. ويرى كانط هنا أن معرفتنا بالقانون الأخلاقي لا يمكن أن تنبني على وعينا بحريتنا، لما قد يعنيه هذا من تمتعنا بحدس فكري عن الحرية، فيكون حدسنا (خبراتنا بأشياء وعمليات معينة) خاضعًا دائمًا لشروط الحساسية. فنظام المعرفة على العكس من ذلك: الحقيقة العقلية، وعينا المشترك بالقانون الأخلاقي بوصفه سلطانا أسمى هو الحقيقة الأساسية التي لا بد من أن تبدأ منها معرفتنا الأخلاقية وتصورنا عن أنفسنا كأشخاص أحرار [(545)].

فضلًا عن ذلك، يقول كانط إن وعينا بالقانون الأخلاقي كسلطان أسمى بالنسبة إلينا ليس حقيقة إمبيريقية بل «الحقيقة العقلية المحض الوحيدة». ولفهم أهمية هذا التصريح والدور المحوري الذي يمنحه حقيقة العقل، علينا التفكير في ما يقوله في التمهيد عن مفهوم الحرية [(546)]:

إن مفهوم الحرية، وكما يبدو حتى الآن من خلال قانون قاطع للعقل العملي [الحقيقة العقلية] هو حجر الزاوية في العمارة الكلية لنسق العقل [العملي] المحض وحتى للعقل التأملي. وجميع المفاهيم الأخرى (سواء عن الله أو الخلود) والتي كمجرد أفكار لا تكون مدعومة بأي شيء في العقل التأملي، تلحق نفسها هاهنا بمفهوم الحرية، مكتسبة بواسطته ومن خلاله وجودًا كواقع موضوعي؛ أي إن إمكانية وجودها تظهر بفعل حقيقة وجود حرية بالفعل، لأن هذا [أي هناك حرية فعليًا] إنما يثبت من خلال القانون الأخلاقي.

يتضح من هذا كله أن مذهب الحقيقة العقلية يعد محوريًا لا بالنسبة إلى فلسفة كانط الأخلاقية فحسب، بل بالنسبة أيضًا إلى مذهبه في المثالية المتعالية ككل. وتتوقف مسألة احتواء مفهوم الحرية على واقع موضوعي، وهو حجر الزاوية في نسق العقل التأملي وكذلك العملي، على الحقيقة العقلية.

## §4 - المقطع الثالث: الملحق الأول للفصل التحليلي الأول

## الفقرات 8-15

1 - يقول كانط في هذا المقطع إن القانون الأخلاقي قد لا يقدم أي استدلال، أي لا يوجد تبرير لصدقه الموضوعي والشمولي؛ بل إنه يستند في المقابل إلى الحقيقة العقلية. ويزيد كانط على ذلك قائلًا إن القانون الأخلاقي لا يحتاج إلى أسس تبريرية؛ بل إنه بالأحرى يمنح إمكانية الحرية بل وتحقيقها الفعلي عند أولئك المعترفين والعارفين بأن القانون ذو سلطان أسمى (أي من ينطبق عليهم الحقيقة العقلية). ومن ثم يمنح القانون الأخلاقي فكرة الحرية واقعًا موضوعيًا على الرغم من اقتصاره على كونه عمليًا، ومن ثم يجيب على ضالة

من ضالات العقل التأملي المحض، والتي تفترض إمكانية اتساق الحرية مع نفسها. فكون القانون الأخلاقي يفعل ذلك يعد إثباتًا كافيًا، أو كما يقول كانط تصديق واعتماد لهذا القانون. ويحل هذا الاعتماد محل تلك المحاولات العبثية لتبرير القانون عبر العقل النظري، سواء التأملي أو الإمبيريقي [(547)].

يعد هذا، كما ألمحنا سابقًا، تغيرًا جوهريًا عما ورد في كتاب الأسس. فما دلالة هذا التغير؟ [(548)] أعتقد أنه يميز إقرار كانط بمكانة كل صيغة من صيغ العقل الأربع في الفلسفة النقدية ودورها المختلف في ما يسميه وحدة العقل. فهو يرى العقل باعتباره وحدة قائمة بذاتها من مبادئ يوجد فيها كل عضو من أجل الآخر، والجميع من أجل الفرد [(549)]. وبالمعنى العام يعد التصديق على صيغة من صيغ العقل متمثلًا في تفسير مكانتها ودورها في إطار ما سأسميه تكوين العقل ككل. فمن منظور كانط لا يمكن أن يكون هناك شك في تبرير العقل لنفسه. فالعقل يجب أن يجيب عن جميع الأسئلة حول نفسه من خلال مصادره الخاصة [(550)]، ولا بد من أن يتضمن المعيار أو المقياس لأي اختبار نقدي لكل استخدام من استخدامات العقل [(551)]: فتكوين العقل يجب أن يكون مثبتًا لصحته في نفسه.

بمجرد التفكير في التثبت من صحة [(552)] إحدى صيغ العقل مفسرين بذلك دورها في إطار تكوين العقل، ينبغي من ثم - نظرًا إلى اختلاف أدوار صيغ العقل - أن نتوقع أن تكون إثباتات صحتها أيضًا مختلفة. فكل صيغة تتلاءم مع تكوين العقل بطريقة مختلفة، والاعتبارات الأكثر تحديدًا التي تفسر دورها في ذلك التكوين ستكون بالمثل مختلفة. ولن يكون للقانون الأخلاقي النوع نفسه من التثبت الذي للمقولات، أي النوع الخاص من المحاجة الذي يوليه كانط للمقولات في الاستنباط المتعالي/الترانسندنتالي في كتاب نقد العقل المحض. ذلك الاستنباط الساعي إلى إظهار كون المقولات مفترضة في خبراتنا بالأشياء في الزمان والمكان، وذلك في تباين مع كونها منظمة لاستخدام ملكة ما من ملكاتنا وذلك على طريقة تنظيم أفكار العقل لاستخدام ملكة الفهم.

2 - إن العقل التأملي المحض لديه أيضًا ما يسميه كانط استدلالًا [(553)]، أي تبرير (أو إثبات/تحقق من صحة) الصدق الموضوعي لأفكاره ومبادئه كمبادئ متعالية [(554)]. لكن القانون الأخلاقي كفكرة لعقل عملي محض له إثبات مختلف عن التسويغ الخاص بالعقل التأملي المحض. ويمثل العقل المحض في رأي كانط ملكة التوجيه، وذلك مقابل ملكة الفهم والعقل العملي الإمبيريقي [(555)]. وبينما يتشابه عمل العقل في كلا الشطرين الإمبيريقي والمحض، فإنه يؤدي عمله التوجيهي على نحو مختلف في الشطرين النظري والعملي.

في كل شطر يمنح العقل توجيهًا بكونه معياريًا: فهو يضع غايات وينظمها في كل بحيث يمكنه إرشاد أو توجيه استخدام ملكة ما: ملكة الفهم في الشطر النظري، وقوة الاختيار في الشطر العملي. في الشطر النظري، يكون العقل المحض تنظيميًا ضابطًا أكثر من كونه تكوينيًا (constitutive)؛ فيكون دور أفكاره

ومبادئه هو تحديد فكرة عن أعلى وحدة نظامية ممكنة، وتوجيهنا في إدخال هذه الوحدة الضرورية في معرفتنا بالأشياء ورؤيتنا للعالم ككل. بتلك الطريقة، يسفر عمل العقل عن معيار كافٍ للحقيقة الإمبيريقية [(556)]؛ فمن دون العقل المحض، لن تكون التصورات العامة عن العالم بأنواعه كافة - الدين والأسطورة، العلم وعلم الأكوان - ممكنة، ولن تكون أفكار مبادئ العقل التي يبلورها موجودة، لأن مصدرها هو العقل. ودور العقل التأملي في تنظيم ملكة الفهم وتوحيد المعرفة الإمبيريقية إنما يُثبت صحة أفكاره ومبادئه.

في المقابل، في الشطر العملي، لا يكون العقل المحض تكوينيًا ولا تنظيميًا بل توجيهي؛ أي إنه يوجه الإرادة مباشرة (بوصفها قوة الاختيار). وفي هذا الشطر، يكون العقل العملي الإمبيريقي هو التنظيمي؛ لأن العقل العملي الإمبيريقي، وفق مبدأ الأمر الفرضي، إنما ينظم الرغبات والميول المختلفة التي تنتمي إلى الملكة الدنيا للرغبة في فكرة عقلانية عن السعادة [(557)]. وفي المقابل، توجه قوة الاختيار مباشرة عبر الفكرة العقلية المحض عن القانون الأخلاقي، قانون يبني العقل من خلاله غايته القبلية من أجل هذه القوة، أي مثال مملكة الغايات (كلٌ لجميع الغايات في ترابط منظم؛ للأشخاص كغايات في أنفسهم وللغايات (المباحة) التي يتبعها كل شخص) [(558)].

## 5§ - سبب احتمال تخلي كانط عن استدلال للقانون الأخلاقي

1 - سننظر الآن في سبب احتمال تخلي كانط عن محاولة إعطاء حجة من خلال العقل النظري للقانون الأخلاقي عبر اختبار صيغ عدة قد تتخذها مثل هذه الحجة.

إبان سبعينيات القرن الثامن عشر، بذل كانط جهودًا كبيرةً في هذا الاتجاه. يقسم هنريش هذه الجهود إلى مجموعتين [(559)]. في المجموعة الأولى، يحاول كانط توضيح كيف أن الاستخدام النظري للعقل وعند تطبيقه على جميع رغباتنا وغاياتنا من الفعل، إنما يثير في الفاعل العقلاني لا التصديق المتميز للحكم الأخلاقي فحسب، بل أيضًا الباعث للتصرف من خلال ذلك الحكم. وفي المجموعة الثانية، يحاول كانط استخلاص العناصر الأساسية للحكم الأخلاقي من خلال ما يعتبره قضية أو افتراضًا ضروريًا لفلسفة الأخلاق، قضية يمكن أن نراها ضرورية عبر استخدام العقل النظري وحده، أي مفهوم الحرية.

في ما يتعلق بكل من المجموعتين، يصف هنريش بعض الأمثلة. وقد نحيت هذه التفصيلات جانبًا. النقطة التي تهمنا هنا هي أن كانط يحاول تأسيس القانون الأخلاقي وحده في العقل النظري ومفهوم العقلانية. فهو يسعى إلى استخلاص ما هو عاقل مما هو عقلاني، ويبدأ من تصور عن فاعل عقلاني (مقابل عاقل) بوعي ذاتي متمتع بكامل قوى العقل النظري ومدفوعًا بالحاجات والرغبات الطبيعية فحسب. وتحمل هذه الحجج شهادة على جهود

كانط على مر سنوات للعثور على اشتقاق للقانون الأخلاقي من العقل النظري.

2 - نوع آخر من الحجة للقانون الأخلاقي، يشبه تلك الحجة التي يقدمها كانط للمقولات، والتي قد تكون على هذا النحو: نحن نحاول إظهار القانون الأخلاقي على أنه مفترض قبليًا في وعينا الأخلاقي بالطريقة نفسها التي تفترض بها المقولات في خبرتنا الحسية بالأشياء في المكان والزمان. قد نجادل بأنه لا يمكن أي تصور أخلاقي آخر أن يحدد مفاهيم الواجب والالتزام، أو المفاهيم المطلوبة للمرور بمشاعر أخلاقية من الذنب والعار، والندم والسخط، وما شابه؛ فاحتواء تصور أخلاقي على الخلفية الضرورية لتلك المفاهيم يعد بلا شك مطلبًا معقولًا. لكن الحجة تسعى إلى أكثر من ذلك بكثير: فليس من المقنع إنكار أن التصورات الأخلاقية الأخرى إلى جانب تصورات كانط تعد كافية لهذه الخلفية. فالتصورات الأخلاقية لمجتمعين قد تختلف اختلافًا كبيرًا حتى لو كان الناس في كلا المجتمعين قادرين على الوعي الأخلاقي والمشاعر الأخلاقية.

من الأخطاء الأساسية في هذا النوع من المحاجة أنها تفترض التمييز بين المفهوم والحدس، حيث لا يوجد في الوعي الأخلاقي مثل هذا التمييز؛ فالعقل النظري معني بالمعرفة بالأشياء، والخبرة الحسية تمنح أساسها المادي، والمعرفة العملية معنية بالأسس المعقولة والعقلانية لإنتاج الأشياء أو الموضوعات. والخير المكتمل هو بلوغ غاية مبنية: مملكة الغايات كغاية ضرورية لإرادة محددة مباشرة من خلال القانون الأخلاقي، والوعي الأخلاقي ليس خبرة حسية بغاية أو شيء على الإطلاق. ولا نجد لهذا النوع من المحاجة أي ركيزة في مذهب البنائية عند كانط.

3 - لنتناول حجة أخرى. فقد يقول المرء: نظرًا إلى أن استنتاج المقولات يبين أن صدقها الموضوعي وقابلية تطبيقها الشامل مفترض قبلًا في خبرتنا العامة الموحدة، فإن الخبرة الموازية للقانون الأخلاقي قد تبينه بوصفه مكونا للأساس الممكن لنظام عام موحد من السلوك لمجموع من الأشخاص لديهم أهداف ومصالح متصارعة. والزعم هنا أننا من دون القانون الأخلاقي نترك فريسة لصراع الجميع ضد الجميع، وهو ما تجسد في تعهد فرنسيس الأول [(560)]. وهذا ما يتيح لنا القول إن القانون الأخلاقي قانون تكويني لأي نظام عام موحد للعالم الاجتماعي.

أعتقد أن هذا النهج محكوم عليه بالفشل هو أيضًا. فضرورة أن يحدد تصور أخلاقي ما نظامًا موحدًا ومشتركًا للسلوك يعد كما أسلفنا وقلنا أمرًا معقولًا تمامًا. والصعوبة الواضحة هي أن النفعية والكمالية والحدسية وكذلك مذاهب أخلاقية أخرى يمكنها أيضًا أن تحدد مثل هذا النظام؛ فالقانون الأخلاقي هو كما رأينا قانون قبلي في ما يتعلق بالعقل العملي الإمبيريقي، وهو أيضًا قبلي كفكرة عقلية، لكنه ليس قبليًا بأي معنى أخر يمكن أي نظام عام موحد للسلوك أن يستند إليه.

أعتقد أن كانط يحاج بأن القانون الأخلاقي قبلي بهذا المعنى الإضافي؛ فما يراه في الواقع هو أن القانون الأخلاقي هو السبيل الوحيد لنا لنبني نظامًا عامًا موحدًا للسلوك من دون السقوط في التبعية. وهو يستخدم فكرة الاستقلالية ضمنًا بتصور بنائي للعقل العملي المحض لرفض رؤى أخلاقية أخرى. وهذا هو سبب اعتباره الكمالية والحدسية مذهبين تبعيين، ومن شأنه تاليًا الاعتقاد في الشيء نفسه عن النفعية (لو كان ناقشها على صورتها التي نعرفها اليوم). فما ينشده دائمًا هو قانون أخلاقي كمبدأ للعقل البنائي الحر.

## 6§ - ما نوع التسويغ الذي يتضمنه القانون الأخلاقي؟

1 - دعونا أخيرًا نعود إلى الجزء الخاص بالمقطع الثالث عن الحقيقة العقلية [(561)]، حيث يفسر كانط سبب عدم احتواء القانون الأخلاقي على استدلال، ويشدد هنا على الفروق بين العقل النظري والعملي؛ فالعقل النظري معنيّ بمعرفة الأشياء المعطاة لنا في خبرتنا الحسية، بينما العقل العملي معني بقدرتنا على إنتاج الأشياء وفقًا لتصور عنها؛ فالشيء يفهم كغاية للعقل، وجميع الأفعال في نظر كانط لها غاية بهذا المعنى. والتصرف من خلال العقل العملي المحض يتضمن أولًا التحقق من غاية يكون التصور عنها مصاغًا في ضوء الأفكار والمبادئ الخاصة بالعقل العملي المحض، وثانيًا يكون مدفوعًا (بالطريقة الملائمة) عبر اهتمام عملي خالص ببلوغ ذلك التصور. ونظرًا إلى استطاعتنا بفضل عقلنا أن نكون أحرارًا، فإن الأفعال التي تفي بهذين الشرطين هي وحدها الأفعال الحرة كلية. وسنعود إلى هذا النقطة في المحاضرة المقبلة.

بناء على ما ذكر، فإن إثبات صحة القانون الأخلاقي يمكن أن يمثل إشكالية كبيرة. وهذا ما يمهد لتقديم كانط مذهب الحقيقة العقلية في كتاب نقد العقل العملي. فهو يرى أن القانون الأخلاقي لا يمكن أن ينبثق عن مفاهيم العقل النظري وذلك إلى جانب مفهوم عن فاعل عقلاني؛ ولا هو مفترض قبلًا في خبرتنا الأخلاقية أو ضروري لتحديد نظام عام موحد للسلوك. ولا يمكن كذلك أن ينبثق من فكرة الحرية، لأن الحدس الفكري للحرية غير متوافر. فضلًا عن ذلك، لا يفترض القانون الأخلاقي أن يكون منظمًا لملكة من الملكات تملك مادتها الخاصة بها. هذا النوع من التسويغ ينطبق على العقل التأملي، وكذلك، وضمن الشطر العملي، على العقل العملي الإمبيريقي الذي ينظم الملكة الدنيا للرغبة. لكن لا تزال هناك طريقة يشدد عليها كانط يمكن من خلالها إثبات القانون الأخلاقي: «فالقانون الأخلاقي معطى كحقيقة مؤكدة قاطعة للعقل المحض، حقيقة نكون على وعي قبلي بها، حتى ولو كانت من دون مثال يمكن تقديمه عن تتبعه على نحو دقيق، [بينما] يمكن إثبات الواقعية الموضوعية للقانون الأخلاقي من خلال [...] عدم بذل جهد للعقل النظري، سواء التأملي أو المعزز إمبيريقيًا. وعلى الرغم من ذلك، فهي راسخة بحزم

في نفسها». ويضيف كانط: «بدلًا من هذا الاستنباط المجرب هباءً للمبدأ الأخلاقي، يظهر شيء ما مختلف تمامًا وغير متوقع: يعمل المبدأ الأخلاقي نفسه كمبدأ للاستدلال على ملكة ملغزة لا يمكن لأي خبرة أن تثبتها، بل يجب على العقل التأملي أن يفترض في الأقل أنها ممكنة (بغية عدم الوقوع في تناقض ذاتي [...]). إنها ملكة الحرية التي يبين القانون الأخلاقي الذي هو نفسه في غير حاجة إلى أسس تبريرية، لا أنها ممكنة فحسب، بل هي حادثة بالفعل عند كائنات تقر بالقانون بوصفه ملزمًا لهم».

2 - خلاصة: يرى كانط أن كل صيغة من صيغ العقل لها إثباتها المتميز. ومقولات ومبادئ الفهم تبدو (عبر الاستدلال المتعالي) كأنها مقترضة قبلًا في خبرتنا عن الأشياء في المكان والزمان، ومن ثم فإن العقل التأملي المحض يثبت صحته عبر دوره في تنظيم المعرفة الإمبيريقية لملكة الفهم في وحدة نظامية، ومن ثم يمنح الحقيقة الإمبيريقية معيارًا كافيًا. والعقل العملي الإمبيريقي له دور مشابه في ما يتعلق بملكتنا الأدنى (lower faculty) في تنظيم رغبتنا لميولها ومطالبها ضمن تصور عقلاني عن السعادة. ويبدو أن التثبت من العقل العملي المحض هو الأكثر مراوغة: فنحن نتوق إلى اشتقاق قانونه، كما فعل كانط لسنوات عديدة، من أساس ما مؤكد، سواء في العقل النظري أو في الخبرة، أو في الشروط اللازمة لنظام عام موحد للسلوك، أو إذا أخفق هذا كله، من فكرة الحرية نفسها، وهو ما ظل كانط آملًا في إنجازه ضمن القسم الثالث من كتاب الأسس.

لكن لا تتوافر أي من طرائق إثبات القانون الأخلاقي هذه في فلسفة كانط النقدية. ففي كتابه نقد العقل العملي، نراه يقر بهذا مسلمًا بوجهة النظر القائلة بأن العقل العملي المحض إلى جانب القانون الأخلاقي (عبر الأمر المطلق) بوصفه مبدأه الأول، مثبت عبر الحقيقة العقلية، وتاليًا عبر إثبات تلك الحقيقة، عند من يقرون بالقانون الأخلاقي كقانون ملزم، للواقعية الموضوعية للحرية، والتي مع ذلك تنبثق دائمًا من وجهة نظر عملية (مسألة في حاجة إلى تأكيد). وبالطريقة نفسها يثبت القانون الأخلاقي صحة الأفكار عن الله والخلود. فمثلما رأينا، يعد القانون الأخلاقي إلى جانب الحرية حجر الزاوية لنظام العقل المحض ككل [(562)]. وفي الأخير يثبت صحة العقل العملي من طريق افتراض الصدارة على العقل التأملي وبالتماسك في تكوين العقل كجسم موحد من المبادئ، بل والأكثر من ذلك من طريق إكمال هذا التكوين: وهذا ما يجعل العقل مثبتًا لصحة نفسه ككل [(563)].

من هنا أعتقد أن بحلول الزمن الذي كتب فيه كانط نقد العقل العملي، كان قد طور تصورًا بنائيًا للعقل العملي، ليس ذلك فحسب، بل وتفسيرًا متماسكًا لكيفية إثباته. وهذه هي أهمية مذهبة في الحقيقة العقلية وتخليه منذ ذلك الحين عن بحثه عبثًا عما يسمى استدلال القانون الأخلاقي. وكما أشرنا سابقًا، فإن رؤية كانط في نقد العقل العمِلي (بترجمتي أنا) بدتِ لبعضِهم خطوة إلى

الوراء نحو نوع ما من الحدسية أو الدوغمائية. لكني أعتقد أن مذهبًا بنائيًا ومتماسكًا للعقل العملي لا يفتقد مواطن القوة، وأعتقد أنه جزء من الميراث الذي تركه كانط لتقاليد فلسفة الأخلاق. مع ذلك، ينبغي لكم أن تعرفوا أن هذا التفسير لأفكاره لم يتم تداوله عمومًا. ومن ثم عليكم التعامل معه بحذر.

## 7§ - المقطعان الخامس والسادس عن الحقيقة العقلية

1 - رأينا أن هدف كانط في كتابه نقد العقل العملي هو إظهار وجود عقل عملي محض وتجليه في فكرنا الأخلاقي ومشاعرنا وسلوكنا: في الحقيقة العقلية. وذكرنا الشروط الأربعة التي يعتقد أنها كافية لترسيخ وجود العقل العملي المحض، ونظرنا في المقاطع الثلاثة الأولى عن الحقيقة العقلية. وسوف ننظر من ثم في المقطعين الخامس والسادس وكلاهما وردا في فصل التفسير (Elucidation). وتقول هذه المقاطع أيضًا إن الشرط الثالث متحقق: ألا وهو أن وعينا بالقانون الأخلاقي كسلطان أسمى موجود في خبرتنا الأخلاقية اليومية ومعترف به ضمنًا عبر العقل البشري العام.

في المقطع الخامس [(564)] يكتب كانط:

بالإشارة إلى [الشطر] النظري، يمكن إثبات ملكة المعرفة القبلية الخالصة بسهولة ووضوح من خلال أمثلة من العلوم [...] لكن إثبات أن العقل المحض يعد في حد ذاته عمليًا وحده، من دون اختلاط بأي نوع من الأسس الإمبيريقية للحتمية، لا بد من أن يكون عبر الاستخدام العملي الشائع للعقل عبر إنتاج الدليل على أن المبدأ العملي الأسمى هو مبدأ يعترف به كل عقل إنساني طبيعي بوصفه القانون الأسمى لإرادته، باعتباره قانونًا قبليًا تمامًا ومستقلًا عن أي بيانات حسية.

يواصل كانط في هذا المقطع: «كان من الضروي أولًا ترسيخه وتبريره [القانون الأخلاقي]، بإثبات نقاء أصله في حكم هذا العقل العام، قبل أن يتناوله العلم للإفادة منه، بوصفه حقيقة تسبق كل نزاع حول إمكانيته والتوابع كلها التي يمكن أن تنشأ عنه» [(565)].

من الواضح على الرغم مما قيل عن الحقيقة العقلية هنا بوصفها القانون الأخلاقي، أن كانط يتحدث على نحو فضفاض (مثلما يبين الجزء الأول من الاقتباس). والنقطة التي يطرحها هنا أن العلم، أي ميتافزيقا الأخلاق، يمكن أن يتبنى القانون الأخلاقي كحقيقة، إذا جاز التعبير، لأنه المبدأ المقر في الحقيقة العقلية. ثم يمضي في المقطع ذاته قائلًا: «إن الملابسات موضحة بسهولة من خلال ما [...] قيل: فبحكم أن العقل العملي المحض يجب بالضرورة أن يبدأ بمبادئ جوهرية، تشكل في هذه الحالة معطيات أصلية، فلا بد من أن يجعل منه أساس العلم الكلي من دون التعامل معه باعتباره ناشئًا منه. وبناء على هذا التفسير، يمكن تقديم تبرير المبادئ الأخلاقية كمبادئ للعقل المحض بتأكيد كافٍ عبر الاحتكام ببساطة إلى ملكة حكم الحس العام أو السليقة».

2 - في المقطع السادس والأخير عن الحقيقة العقلية، يشير كانط إلى هذه الحقيقة بطريقة مباشرة لا يستخدمها في أي موضع آخر. لكنني أعتقد أن ما يقصده متوافق مع التفسير المقترح. فهو معنيّ هنا بالتحول من حريتنا الممكنة إلى حريتنا الفعلية، مع الأخذ في الاعتبار التحقق من إمكانية تحول «الممكن» (can be) الواردة في نقد العقل العملي (أي إمكانية إدخال الحرية لحل التناقض الثالث بين القوانين) إلى «يكون» (is). وهو يقرر أن ذلك ممكن، لأنه [(566)] «كان سؤالًا مطروحًا عما إذا في الحالة الفعلية، وإذا أمكن القول، بالحقيقة، يمكن المرء أن يثبت أن أفعالًا بعينها مفترضة [...] علّية فكرية حسية غير مشروطة، بغض النظر عما إذا كانت فعلية أو مقرة بالأمر بمعنى أنها ضرورية موضوعيًا وعمليًا». ويزيد كانط لاحقًا قائلًا بوجود مبدأ يصف هذه العلية ويميزها وأن [(567)] «هذا المبدأ [...] لا يحتاج إلى بحث ولا اختراع، ما دام وجد في العقل عند جميع الناس وتجسد في كيانهم. إنه مبدأ الأخلاق».

3 - إذًا القانون الأخلاقي عند كانط موجود في حكمنا الأخلاقي اليومي وفي مشاعرنا، بل وفي كياننا وشخصيتنا. لكن كيف نختبر القانون الأخلاقي في فكرنا؟ قبل هذا وفي المقطع الثاني عن الحقيقة العقلية يطرح كانط السؤال: «كيف يعد الوعي بالقانون الأخلاقي ممكنًا؟» ويجيب [(568)]: «يمكننا التوصل إلى معرفة القوانين العملية الخالصة بالطريقة نفسها التي نعرف بها مبادئ العقل النظري المحض، وذلك بالالتفات إلى الضرورة التي يصف بها العقل تلك المبادئ وإلى محو جميع الشروط الإمبيريقية منها، وهو ما يتولى العقل توجيهه. وينشأ الوعي بالإرادة الخالصة عن العقل العملي المحض بالطريقة نفسها التي [ينشأ] بها الوعي بالفهم الخالص عن العقل النظري المحض».

يقول في الفقرة نفسها، إننا لم يكن لنا أن نجرأ على إدخال الحرية في العلم إذا لم يكن القانون الأخلاقي إلى جانب «العقل العملي [...] فرض هذا المفهوم علينا». ونتذكر هنا أنه في الفصل الخامس من كتاب نقد العقل العملي [(569)]، يتحدث كانط عن كيف أن في الوعي بالقانون الأخلاقي نجد أن هذا المفهوم «يفرض نفسه علينا كقضية قبلية تركيبية غير مبنية على حدس خالص أو إمبيريقي». وينبع القانون الأخلاقي من عقلنا العملي الخالص في الأغلب على نحو لاإرادي (involuntarily). وقد سبق أن قال [(570)]: «أي صيغة لقاعدة سلوكية إنما تلائم وضع قانون كوني وأي صيغة لا تفعل ذلك يمكن التمييز بينها من دون تعليمات من الفهم الأكثر شيوعًا».

في جزء من نقد العقل العملي [(571)]، وبعد مناقشة إذا ما كانت معرفتنا بالقانون الأخلاقي تسبق معرفتنا بالجرية أو العكس، يقول كانط: «إنه [...] القانون الأخلاقي، الذي نصبح على وعي به مباشرة بمجرد أن نبني القواعد السلوكية للإرادة، والتي تقدم نفسها إلينا أولًا».

في جزء آخر من الكتاب نفسه [(572)] يشرح هذه النقطة عبر مثال عن الوديعة الخادعة. في تلك الحالة ندرك في الحالِ أن قاعدة سلوكنا ستدمر نفسها عند

التعامل معها باعتبارها قانونًا كونيًا. وللتأكيد، نراه يقول في كتاب الأسس [(573)]
إن عقل عامة الناس لا يدرك القانون الأخلاقي مجردًا في صورته الكونية؛ بل إن يضع عقلنا هذا القانون «فعليًا نصب عينيه ويستخدمه كمعيار لملكة الحكم». ونحن نكتسب عفويًا ملكة في إصدار الأحكام الأخلاقية وفقًا لمقتضيات العقل العملي المحض.
4 - ما الذي يعنيه كانط في الاقتباس السابق والوارد في كتاب نقد العقل العملي [(574)] حيث يقول: نحن نتوصل إلى معرفة القوانين العملية الخالصة «عبر الالتفات إلى الضرورة التي يصف بها العقل هذه القوانين»؟ لا يمكننا تفسير هذه الضرورة (فالضرورة العملية هنا تقابل الضرورة النظرية) عبر الاحتكام إلى العقل المحض نفسه. ولأن هذه الصيغة للعقل تحدد تلك الضرورة؛ فهي لا يمكنها تفسير نفسها. وكما يقول كانط «تصل بصيرة الإنسان إلى مبتغاها بمجرد وصولنا إلى قوانا الجوهرية أو ملكاتنا» [(575)].
أعتقد أننا نسيء فهم كانط إذا اعتبرنا أنه يقدم تفسيرًا للضرورة العملية. فهو بالأحرى، وكما ناقشنا من قبل، يرسم ببساطة تكوين العقل العملي ككل ومقدمًا تفسيرًا لدور القوة الجوهرية للعقل كما نلتقيها ضمن خبرتنا الأخلاقية. وهذا هو النوع الوحيد من الاستدلال - بالمعنى الواسع للإثبات [(576)] - الذي يعترف القانون الأخلاقي به. ووجود تفسير لتكوين العقل ليس ممكنًا، لا لأنه يقع في مجال يتجاوزنا في المجهول، بل لأنه لا يمكن الحكم على العقل أو تفسيره عبر أي شيء آخر. وعلى الرغم من الحاجة هنا إلى كثير من التفكر لتوضيح رؤية دقيقة عن تكوين العقل، والتفكر نفسه متواصل، ويجب ألا يتوقف أبدًا، فإن هذا التكوين، في نهاية الأمر، يجب أن يرى بوصفه إثبات ذاتي.

## §8 - خلاصة

في إطار ما استعرضناه اليوم من نقاط مختلفة، ينبغي تأكيد الرئيس منها وهما اثنتان في الأساس.
النقطة الأولى، أن الحقيقة العقلية تؤسس للشرط الثالث (واحد من أربعة) من شروط وجود العقل العملي المحض، لإظهار نفسه في الواقع والفعل. وهذا هو الشرط الذي يكون فيه وعينا بالقانون الأخلاقي (عبر الأمر المطلق) موجودًا في فكرنا الأخلاقي اليومي ومشاعرنا وحكمنا وهو أيضًا الذي بمقتضاه يقر ذلك القانون كسلطان، في الأقل ضمنًا في العقل البشري العام (المباحث الثاني والثالث والسابع من هذا الفصل).
النقطة الثانية هي أن مذهب الحقيقة العقلية يميز تغيرًا أساسيًا في رؤية كانط حول كيفية فهمه لأساس العقل العملي المحض؛ ففي المباحث الرابع والخامس والسادس من هذا الفصل اختبرنا فكرته حول إثبات اختلاف كل نوع من أنواع العقل عن الأنواع الأخرى، وأن التحقق الملائم لكل نوع يتمثل في

إظهار دوره ومكانته في إطار تكوين العقل ككل. ويحقق هذا التكوين صحته في حد ذاته، فالعقل ليس معتمًا ولا شفافًا، وبإمكانه الإجابة عن الأسئلة كلها حول نفسه رهن التأمل المطلوب.

(528) Immanuel Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals, Trans. by H. D. Paton (New York: Harper and Row, 1964), chap. 2, §90 [444-445].

(529) Immanuel Kant, Gesammelte Schriften (Berlin: Prussian Academy of Science, 1900), vol. 5, «Critique of Practical Reason,» p. 15.

(530) Ibid., pp. 6, 30, 42, 43, 47, 45, 91, 105.

(531) Ibid., p. 3.

(532) Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, Trans. by N. Kemp Smith, 2nd ed. (New York: St. Martin's Press, 1965), pp. Bxxxii-xxxvii.

(533) Ibid., pp. B670 f.

(534) Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» p. 15.

(535) Ibid., p. 6.

(536) Ibid., p. 16.

(537) Ibid., p. 31.

(538) Ibid., pp. 31, 47, 91.

(539) Ibid., p. 42.

(540) Ibid.

(541) Ibid., p. 55.

(542) Ibid., p. 105.

(543) Ibid., p. 31.

(544) باللاتينية تعني «أنا أريد إذن أنا آمر» (Thus I will, thus I command).

(545) Ibid., p. 4n.

(546) Ibid., pp. 3 f.

(547) Ibid., pp. 46 ff.

(548) عن أهمية هذا التغير، أتفق كثيرًا مع كارل أمريكس (Karl Ameriks) في مناقشته القيمة ضمن كتابه: Karl Ameriks, Kant's Theory of Mind (Oxford: Oxford University Press, 1982), chap. 6, حيث يناقش رؤى بيك (Beck) وبيتون وهنريش (Henrich) الذين حاولوا الحفاظ على استمرار مذهب كانط وطرحوا الطبيعة الجوهرية لهذا التغير للنقاش.

(549) Kant: Critique of Pure Reason, p. Bxxiii, and Gesammelte, vol. 5, «KP,» pp. 119 ff.

(550) Kant, Critique of Pure Reason, pp. B504-512.

(551) Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» p. 16.

(552) من المهم أن نضع في أذهاننا ما يعتري استخدام كانط لمصطلح «استنباط» (deduction) من غموض، فهو أحيانًا يستخدمه كما في المقطع الثالث عن الحقيقة العقلية ليعني به نوعًا خاصًا من المحاجة المؤسسة لصدق

المقولات الشامل في الاستنباط الترانسندنتالي؛ وفي أحيان أخرى يعني ببساطة اعتبارات كافية لتبرير استخدامنا لشيء بالفعل في حوزتنا، أو الدفاع عنه في وجه التحدي. هذا المعنى الواسع تبناه كانط من علم المصطلحات القانونية في عصره، والذي استخدمتُ بدلًا منه مصطلح «التحقيق أو الحكم بصحة الشيء» (authentication). حول هذه النقطة، يُنظر: Dieter Henrich, «Kant's Notion of a Deduction,» in: Kant's Transcendental Deduction, Ed. by Eckart Forster (Stanford: Stanford University Press, 1989), pp. 29-46.

(553) Kant, Critique of Pure Reason, p. B698.

(554) Ibid., p. B679.

(555) عن هذه الرؤية وفي تفسيري مفهوم كانط لدور العقل عمومًا، أدين على مدى سنوات إلى سوزان نايمان (Susan Neiman)، يُنظر كتابها: Susan Neiman, The Unity of Reason: Regarding Kant (New York: Oxford University Press, 1994).

(556) Kant, Critique of Pure Reason, p. B679.

(557) Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» p. 120.

(558) Kant, Groundwork, chap. 2, §62 [433].

(559) أجرى هنريش دراسة لهذه الحجج في كتابه *Nachlass*. فهو يشير عندما يتحدث كانط عن «هذا الاستنباط الذي سعى إليه هباءً» للقانون الأخلاقي، إلى أن لديه إخفاقه الخاص به في ذهنه. يُنظر: Dieter Heinrich, «Der Bergriff der sittlichen Einsicht und Kant's Lehre vom Faktum der Vernunft,» in: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, Ed. by Dieter Henrich et al. (Tubingen: Mohr-Siebeck, 1960), pp. 239-247.

أدين بالكثير إلى هذه المقالة.

(560) Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» p. 28.

(561) Ibid., pp. 46 ff.

(562) Ibid., p. 3.

(563) Ibid., pp. 119 ff.

(564) Ibid., p. 91.

(565) يضيف كانط بعد ذلك: «إذا كان المرء في ما عدا ذلك أمينًا [...] فإننا نقدم القانون الأخلاقي الذي يقر بمقتضاه بعدم أهلية الكاذب، وبمجرد تنبؤ عقله العملي بالمصلحة أو الميزة، جنبًا إلى جنب مع ما يحفظ في داخله احترامه لشخصه [...]، وتنفصل المصلحة أو الميزة بعد ذلك وتمحى من كل جزئية في العقل [...] وتكون مثمنة بسهولة من الجميع»: Ibid., pp. 92 f.

يعد المقطع الكامل تعليميًا في كيفية ربطه مشاعرنا الأخلاقية بالاعتراف بالقانون الأخلاقي في الخبرة الأخلاقية العادية.

(566) Ibid., p. 104.

(567) Ibid., p. 105.
(568) Ibid., p. 30.
(569) Ibid., p. 31.
(570) Ibid., p. 27.
(571) Ibid., p. 29.
(572) Ibid., p. 27.
(573) Kant, Groundwork, chap. 1, §20 [403-404].
(574) Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» p. 30.
(575) Ibid., pp. 46 f.
(576) يُنظر المبحث الرابع (§4) من هذا الفصل.

# الفصل الخامس عشر
# المحاضرة الثامنة عن كانط
# القانون الأخلاقي كقانون للحرية

## 1§ - ملاحظات ختامية عن البنائية والتأمل المطلوب

1 - دعونا نبدأ محاضرة اليوم باسترجاع سريع لما توصلنا إليه حتى الآن؛ ففي المحاضرات الأربع الأول، اختبرنا القانون الأخلاقي، أو بالأحرى كيفية انطباقه علينا، أولًا عبر الأمر المطلق ثم عبر إجراء الأمر المطلق الذي يمثل أكثر صياغة يمكن استخدامها لمقتضيات القانون في حالتنا. أما المحاضرات من الخامسة إلى السابعة فقد حاولنا فيها استحضار الأسئلة الفلسفية الأعمق التي حدا كانط الأمل في فهمها عبر تفسيره للأمر المطلق وصياغاته المتعددة.

نظرنا في تسلسل التصورات الستة للخير وكيف يوضح تطور هذا التسلسل دور أولوية الحق في مذهب كانط. ثم استطلعنا مذهب كانط بوصفه صيغة من البنائية الأخلاقية، وهي وجهة النظر التي يمكن وصفها بلا أدنى شك أنها تنتمي إليه وتخصه، وذلك لما يظهره التاريخ من غياب أي سلف له في هذا السياق.

أما في المحاضرة الأخيرة فقد أشرت إلى أن مذهبه البنائي هو أيضًا مذهب اتساقي (coherentist)، ذلك أنه يقدم تفسيرًا لكيفية تماسك أو اتساق أنواع العقل الأربعة معًا في عقل واحد موحد ومحقق لصحة ذاته. وأشرنا أيضا إلى أن رؤية كانط اتساقية بمعنى أبعد من ذلك، أي في تأكيده - في المقطعين الخامس والسادس على سبيل المثال - على الحقيقة العقلية، أي على أن اعترافنا بالقانون الأخلاقي بوصفه سلطانًا أسمى بالنسبة إلينا يظهر بوضوح في فكرنا ومشاعرنا وسلوكنا.

2 - تثار أسئلة كثيرة عند النظر في بنائية كانط بالطريقة التي وصفناها بها. وأذكر منها واحدًا للتوضيح. كيف نوفق الفكرة القائلة بوجوب اختبار أي بناء عبر التأمل النقدي مع الرؤية التي يعبر عنها كانط في المقطع حول المفارقة في المنهج: أي عدم وجوب تحديد مفهوم الخير والشر قبل القانون الأخلاقي بل بعده وبواسطته [(577)]. وتكمن الصعوبة هنا في أن كانط يبدو كأنه على معرفة مقدمًا - عبر التأمل النقدي - بالطريقة التي يجب ظهور المذهب البنائي عليها، وهو ما يبدو سببًا في استحالة الشروع في مثل هذا التأمل بنية صادقة.

ردًا على هذا القلق المشروع تمامًا، فسرنا البنائية بوصفها رؤية لكيفية ظهور بناء المذهب الأخلاقي ومضمونه الأكثر إقناعًا بمجرد وضعه بعد التأمل النقدي. فقلنا إنها تتضمن، كما أوضحنا، إجراءً للمذهب البنائي دامجًا جميع مقتضيات العقل العملي على النحو الذي ينبني به مضمون هذا المذهب، بمبادئه وفضائله وأفكاره الرئيسة. والمقصود هنا بالتأمل التام (full reflection) ليس التأمل الكامل (perfect)، بل تأمل نقدي متزايد يمكن تحقيقه عبر تقليد من تقاليد الفكر من جيل لآخر، بحيث يبدو الأمر أكثر فأكثر كما لو كانت الرؤية الأخلاقية في استنادها إلى مزيد من التأمل ستتحول إلى رؤية بنائية. وينبغي أن يكون هناك نجاحًا متزايدًا في صياغة المذهب ككل.

3 - ينبغي التمييز هنا بين المذهب بوصفه مصاغًا في وقت معين وعملية التوصل إلى صياغة له بالفكر والتأمل على مر الزمن. ومع اختبار المذهب المصاغ على خلفية أحكامنا الأخلاقية موضع الاعتبار، نتوقع وجود صراعات خطيرة لا بد لطرف من أن يتنازل فيها. وفي تلك المرحلة، تلتزم البنائية بإجراء أنواع التغيير التي تتسق معها فحسب. على سبيل المثال، لا بد من أن تحث على أن الفكرة العقلية المستخدمة في البناء قد فسرت بطريقة خاطئة: فجميع الحاجات الإنسانية الحقيقية الملائمة لم تُضمن وتُوصف على نحو صحيح، فمقتضيات الإعلان والإشهار في ما يتعلق بالتعاليم الأخلاقية تشوبها أخطاء، أو أن جوانب معينة في أفكار التبادل والحيادية في فكرة العقلانية قد حذفت.

بالطبع، قد تحث البنائية على أن الأحكام الظاهرة موضع الاعتبار تشوبها أخطاء. لكن لو كان الأمر كذلك، يجب تبين تلك الأخطاء ومكمنها. ولا يمكن البنائية الإلقاء بحكم ما موضع اعتبار وذلك ببساطة لأن وزن البنية أكبر؛ ومن ثم يجب تحديد الأخطاء أولًا. وكما هي الحال في أي رؤية أخرى، قد تكون البنائية كاذبة. ويجب أن تثبت نفسها، كما يقول كانط، بإظهار وجود عقل عملي محض. وهذا ما ينطوي، كما أشرنا المحاضرة السابقة، على إظهار أن القانون الأخلاقي واضح في فكرنا الأخلاقي، ومشاعرنا وسلوكنا - الشرط الثالث - والقيام بهذا يستدعي تأملًا نقديًا كما وصفنا سابقًا.

أختتم هذه الملاحظات بالقول إنني في تقديم فلسفة الأخلاق عند كانط هوّنت من دور ما هو قبلي وصوري، وقدمت ما قد يعتبره بعضهم قراءة مسطحة للأمر المطلق كقضية عملية قبلية تركيبية. وقد فعلت هذا لاعتقادي أن العناصر التي هونت منها ليست في قلب مذهبه. وأن تأكيد هذه الجوانب يقودنا بسهولة إلى شكليات فارغة وجافة لا يمكن لأحد قبولها، وهو ما سنربطه آنذاك خطأ باسمه. في المقابل، يكمن قلب مذهبه - مثلما اختبرنا المحاضرة السابقة - في رؤيته العقل البنائي الحر وما يصحبه من فكرة التماسك أو الاتساق. كذلك أيضًا في أفكاره الأبعد، من قبيل فكرة القانون الأخلاقي باعتباره قانونًا للحرية وفكرة الفلسفة دفاعًا عن الإيمان العاقل. ومن ثم يحين الوقت

للانتقال إلى هذه الأمور، ولو بشكل مختصر، فهي ستشغلنا في هذا المحاضرة والمحاضرتين المقبلتين.

## 2§ - وجهتا النظر

1 - يهتم كانط طوال الوقت بالعقل البشري بوصفه صورة من صور الوعي الذاتي الإنساني. لذا قد نفكر في وجهتي نظر العقل النظري والعملي باعتبارهما يوضحان صيغة الشكلين المختلفين من الوعي الذاتي وبنيتيهما: في الأولى، يتحرى وعينا الذاتي ويبحث كفاعل في العالم الطبيعي والاجتماعي (وعينا الذاتي كمعالج للعقل النظري) وفي الحالة الأخرى، يتدبر وعينا الذاتي ويتحرك كفاعل (معالجًا للعقل العملي). ويختبر كانط في كتاب نقد العقل المحض صيغة وبنية وجهة النظر النظرية، بينما في نقد العقل العملي يختبر صيغة وبنية العقل العملي.

تعد وجهتا النظر هاتان متشابهتين إلى حد ما بطرائق ومختلفتين بطرائق أخرى. فهما متشابهتان، لأن كلًا منهما صورة من العقل نفسه، وذلك وفق ما تقتضي وحدة العقل. وفي وجهتي النظر، يتوجه العقل بفعل فكرته عن الوحدة النظامية الأعظم، وفكرة الوحدة الأعم في نسق الغايات، سواء الجماعية أو الفردية. ولا بد لوجهتي النظر هاتين من أن تختلفا على نحو ما، لأن إحداهما تقول إن العقل النظري معني بالمعرفة بأشياء معطاة، بينما ترى وجهة النظر الأخرى أن العقل العملي معني بإنتاج الأشياء.

على الرغم من اختلافهما، فإن وجهة النظر العملية تعتمد على العقل النظري، لأنها تسلم بالمعرفة باعتبارها مؤسسة بالفعل بواسطة العقل النظري. وعلى هذا النحو يفترض العقل العملي العقل النظري: فالنظري يوفر الخلفية المطلوبة للتدبر العاقل. وهذا ما يظهر في المعلومات التي يعتمد عليها في الخطوات المختلفة من إجراء الأمر المطلق.

2 - يمكننا بالطبع جعل الملاحظات العامة أكثر تحديدًا، وذلك بالإشارة إلى إمكان التمييز في كل من وجهتي النظر بين خمسة عناصر. العنصر الأول هو نوع الأسئلة التي نطرحها من وجهة النظر؛ والعنصر الثاني هو نوع الاهتمام الدافع لتبني تلك الأسئلة. فنحن نسأل من وجهة النظر العملية، عما يجب أن نفعله في حالة عملية، أو على نحو أكثر عمومية، نسأل ما واجباتنا، أو وعلى المستوى الأكثر عمومية، نسأل ما الأشياء التي يجب أن ننتجها وفقًا لتصور عنها ومن ثم التوصل إلى كل الغايات مع أعظم وحدة نظامية ممكنة. واهتمامنا بهذه الأسئلة هو اهتمام عملي محض بعمل ما يجب وإنجاز واجباتنا سواء واجبات العدالة أو الفضيلة. وللعقل النظري أيضًا اهتماماته، لا يقتصر على اهتمام إيجابي بأعظم وحدة نظامية ممكنة لمعرفتنا مثلما اختبرنا المحاضرة السابقة، بل أيضًا اهتمام سلبي بمنع الحماقة والتعصب التأملي من إفساد عمل العقل [(578)].

العنصر الثالث الواضح الذي يجب ذكره، هو أننا في محاولة تسوية هذه الأسئلة نستخدم، في كل حالة، عائلة بعينها من أفكار العقل ومبادئه وتعاليمه، بالطريقة الواردة في النقدين الأول والثاني.
أخيرًا، لوجهة النظر أن تتضمن عنصرًا رابعًا وآخر خامسًا: الأول عبارة عن الاتجاهات المحددة التي يجب أن تكون لدينا نحو أنفسنا والعالم عند تبنينا وجهة النظر هذه، والعنصر الآخر هو معتقدات بعينها تحتاج إلى تدعيم هذه الاتجاهات واستدامتها. ففي حالة وجهة النظر العملية، علينا التصرف في ظل فكرة الحرية (§5). وفي سبيل ذلك، لا يفترض محاولة التنبؤ بسلوكنا، كما لو كان صادرًا من وجهة النظر النظرية، بل يجب أن نرى عقلنا بدلًا من ذلك بوصفه عفويًا تمامًا غير معتمد على أي شيء خارجه. كما ينبغي الاعتقاد في إمكانية تصرفنا وفقًا للأسباب الأفضل كما هي موضحة في مسار التدبر. ويرتبط بهذه الأمور (كما سنرى في المحاضرة العاشرة عن كانط) تركيبة الاتجاهات والمسلمات التي يشير إليها كانط بوصفها إيمان عاقل.
3 - أخيرًا، توجد علاقات دالة بين وجهتي النظر لن أسعى إلى توصيفها هنا. لكنها تحمل تكرارًا مفاده أن في الوقت الذي تفترض فيه وجهة النظر العملية المعرفة المؤسسة بواسطة العقل النظري، يكون للعقل العملي الصدارة في تكوين العقل. وكلا الصورتين من العقل تحركهما اهتماماتهما، ولاهتمامات العقل العملي الصدارة باعتبارها اهتمامات البشرية نفسها.
نكرر ثانية أن وجهتي النظر هاتين تشيران - في تطبيقهما على أشخاص وأفعال - إلى الشيء نفسه: الشخص بعينه والفعل بعينه في رؤيتهما من وجهتي نظر مختلفتين [(579)]. وهما ليستا بوجهتي نظر عن عوالم مختلفة، ولا هما وجهتا نظر من عوالم مختلفة: فهما وجهتا نظر لطرح أسئلة مختلفة حول العالم نفسه. إحداهما تشمل (تقريبًا) أسئلة عن الواقع، بينما الثانية تشمل أسئلة حول ما يجب أن نفعله. وهي أسئلة تنبثق عن اهتمامات مختلفة وتجيب عليها مبادئ مختلفة للعقل متأصلة في صيغتيه النظرية والعملية. والإجابات المختلفة لا تأتي متناقضة على طول الخط، لكنني سأنحي هذه التعقيدات جانبًا.
ما أريده في هذا السياق هو النظر في مذهب كانط لا برؤية لعالمين - عالم ظواهر وعالم مفهوم - بل كمذهب بوجهتي نظر تناظران أسئلة مختلفة تحركها اهتمامات مختلفة وإجابتها عبر أفكار ومبادئ مختلفة. أما كيفية ارتباط وجهتي النظر هاتين بعضهما ببعض، فهذا ما يمكن فهمه بأفضل حال من طريق اختبار بنيتهما ومضمونهما ورؤية طرائق الإفادة منهما في حياتنا المعتادة وفي العلم. فلا سر في هذا: علينا أن نتبين.

## §3 - معارضة كانط للايبنتز في مسألة الحرية

1 - لسنا جاهزين بعد لمناقشة الشرط الأخير لوجود عقل عملي محض يفيد بالتجذر العميق لوعينا بالقانون الأخلاقي في شخصنا إلى حد إمكانية تحوله، أي القانون، إلى دافعٍ كافٍ، أيًا كانت رغباتنا الطبيعية. فعلينا قبل مناقشة هذا الشرط، أن نراجع أولًا تصور كانط عن الحرية ومن ثم نتمكن من علم النفس الأخلاقي عنده كما ورد في القسم الأول من كتاب الدين [580] (*Religion*). فعلم النفس الأخلاقي بهيئته المذكورة في هذا المرجع هو أنسب ما قدمه على الإطلاق؛ وأي تفسير لرؤيته لا بد من أن يشمل سيكولوجية الأخلاق من زاوية رؤيته. ومن ثم فإننا نبدأ منحنى أطول: فأبدأ اليوم بتصوره عن الحرية، فيما نستطلع المحاضرة التالية علم النفس الأخلاقي عنده [581].

يعد هذا الموضوع بالغ الصعوبة، وكثير مما أقوله لن يكون واضحًا. لكن كي نبدأ، دعونا نسأل: من الذي يعارضه كانط في وجهة نظره عن الحرية؟ من الأمور المساعدة هنا النظر في الاعتبار إلى الشخص الذي رفض تفسيره وسبب ذلك، فهذا ما يوضح لنا المشكلة ومن ثم إمكانية الإشارة إلى شروط لحل جدير بالاهتمام. وعلى هدي هذه الفكرة، أفترض أن كانط يعارض تفسير لايبنتز، والحتمية في المدرسة الإمبيريقية عمومًا، ومن ثم له أن يرفض تفسير هيوم للحرية في المبحثين الأول والثاني من القسم الثالث من الكتاب الثاني من الرسالة. ففي سنواته الأولى، عندما كان شديد التأثر بلايبنتز، اعتقد كانط أن الإرادة الحرة والحتمية متطابقتان [582].

2 - لكن ما الذي يعترض عليه كانط في رؤية لايبنتز؟ أعتقد أن لديه أربعة اعتراضات على تصور الحرية عند لايبنتز.

ينبثق الاعتراض الأول، والأكثر أساسية عن الكمالية الميتافيزيقية عند لايبنتز التي يراها كانط مثلما استعرضنا سابقًا، صورة من التبعية غير متوافقة مع فكرة العقل العملي البنائي الحر. ففكرة كانط عن القانون الأخلاقي باعتباره قانونا للاستقلالية لا ينبغي التفكير فيه بوصفه منطبقًا على نظام قبلي للقيم الأخلاقية؛ بل إن تفوق أو سمو العقل يعني أن القانون الأخلاقي نفسه يجب أن يكون قانونًا للحرية، وهو المعنى الذي يتوجب الإسهاب في تفسيره.

يتلخص اعتراض كانط الثاني، على رؤية لايبنتز في أنها تتضمن الحتمية المسبقة (predeterminism). وهي النقطة التي يشدد عليها كانط في فصل التفسير [583]. قاصدًا بها حكم قوانين العلية لجيل من تسلسل الحالات لنظام ما عبر الزمن، وكل حالة في زمن «زن» تكون النتيجة السببية لحالة «زن-1». وبإجمال حالة هذا النظام، تحدد قوانين سببية وبتفرد حالتها المقبلة أو التالية، حيث إن الحالة ($ز_{هـ}$) في الوقت الحاضر لا بد من أن تُحدد سلفًا بواسطة حالة ما في الزمن ($ز_0$) في الماضي، ولا بد للحالة التالية ($ز_{هـ}+_1$) أن تكون بالمثل محددة سلفًا. ولكن لأننا لا نمتلك سيطرة على الماضي، لا يمكننا الآن أن نكون أحرارًا: أما مستقبلنا فهو مقرر بالفعل. فالحتمية المسبقة تعني عند كانط أن

الأسباب الفعالة المحدِدة حقيقة ليست سوى حالة أولية (إذا وجدت من الأصل) وأن القوانين السببية هي التي تحكم النظام. وفي حالة عدم وجود الحالة الأولية، تحدد جميع الحالات سلفًا بالتساوي، ومن ثم لا يوجد أي تحديد حر في أي وقت.

3 - كما تتذكرون فإن لايبنتز توافقي (compatibilist)، فهو يرى أن الإرادة الحرة والحتمية يمضيان معًا جنبًا إلى جنب. وكان من شأنه أن يرد على كانط مثلما فعل مع سبينوزا، بأن ما يهم فعليًا في هذا السياق هي أنواع الأسباب التي تقرر أو تحدد الأمور. فالحرية لا تتطلب غياب الأسس المحددة بل تعتمد على أفعالنا؛ هل هي موجهة بالأحكام الصادرة عن قيمة ما في ضوء الخير الأعظم الظاهر، حال تعبير تلك الأحكام نفسها عن عقلنا التدبري الحر بالمعني الذي يقصده لايبنتز [(584)] وبناء على ذلك، يعتقد لايبنتز أننا بالفعل أحرار، وأن أفعالنا طوعية تمامًا وعفوية، على الرغم من أن حريتنا تصير أعظم كلما زدنا معرفة وحكمة، وتصبح عاكسة وبصورة أقل كمالًا لحرية الرب.

يرى كانط أن هذا الرد على الحتمية المسبقة يخفق في مواجهة اعتراضه. وهذا ما يتضح فيما يقوله حول الحرية المقارنة والسيكولوجية في فصل التفسير [(585)]. فيقول إنها «حيلة بائسة» (wretched subterfuge) الاعتقاد أن أنواع الأسباب تصنع أي فارق مثلما ترى رؤية الحتمية المسبقة. وإشارته إلى شيء آلي روحاني (عقلي) (automaton spiritual)، مع ذكر لايبنتز، «في الأساس [...] لا شيء أكثر حرية من آلة الشواء»، وبالتساوي مع الشيء الآلى المادي (automaton material)، يوضح نقطته: إن عفوية الأرواح الحرة (الجواهر الروحانية) مثلما فهمها لايبنتز، ليست كافية. ولنتذكر أن المبادئ والقوانين التي تحدد تسلسل حالات الأرواح الحرة السيكولوجية هي جزء من مفهومها الكامل (كأفراد محتملين) [(586)] وهي تحدد ذلك التسلسل مسبقًا. ويسلم كانط بأن الأرواح الحرة عند لايبنتز تتمتع بعفوية بمعنى أن حالاتها السيكولوجية تحددها قوى فعالة نشطة تشكلها كأرواح حرة، ومن ثم لا تكون مقررة أو محددة بتأثيرات أو قوى خارجية. لكنها على الرغم من ذلك تفتقر إلى ما يشدد عليه كانط من عفوية مطلقة.

لمتابعة هذا النوع من العفوية، يُنظر الهامش رقم 45 الوارد في كتاب الدين [(587)]. وهنا يقول كانط إنه لا توجد صعوبة في توفيق الحرية مع الأسس الداخلية للاكتفاء الذاتي. لكن المشكلة كما يقول،

أن نفهم كيف يمكن الحتمية المسبقة، التي بموجبها تمتلك الأفعال الطوعية أسسها المقررة، كأحداث في الزمن السالف [...] أن تتسق مع الحرية التي تحتم أن يتم الفعل ونقيضه في إطار قوة الشخص لحظة وقوعه.

[...] فالحرية لا تتألف من عرضية الفعل (أي أنها لا تتحدد بأسس أيًا كانت) أي من اللاحتمية [...] بل بالعفوية المطلقة. عفوية لا يعرضها للخطر سوى التقرير السلفي، حيث تكمن الأسس المحددة في الزمن السالف [وقتئذ] [...] لا يكون الفعل في إطار قوتي، بل في أيدي الطبيعة. (التشديد من عند كانط)

ما يؤكده كانط هنا هو توافق الحرية مع الأسس المحددة، بل والاحتياج إلى وجودها، مشيرًا إليها بأسس «اكتفاء ذاتي داخلي». فالحرية ليست عرضية ولا نقص في الحتمية. وإنما المشكلة في تجنب التحديد سلفًا، وهو ما قد يحدث كما يبدو في حالة واحدة، عبر العفوية المطلقة. ولكن ما العفوية المطلقة؟ أي تصور يمكننا صياغته عنها؟ هذا ما يوصلنا إلى قلب رؤية كانط.

## 4§ - العفوية المطلقة

1 - أقترح أن نفكر في العفوية المطلقة بوصفها عفوية العقل المحض، ومن ثم يصبح المقصود بها في حالة الحرية ضمن الشق الأخلاقي، هو العفوية المطلقة لعقلنا العملي الحر. ولأن العفوية تستبعد التقرير المسبق، وفي الوقت نفسه تتمتع بما يكفي من أسس داخلية [(588)]، فإنها تصبح عفوية العقل المحض في وزنها وتقييمها للأسباب، وهو ما يتم دائمًا من وجهة نظر مبادئها الخاصة، وفي مسار ممارستها الخاصة.

يرى كانط أن هذه العفوية ليست ملزمة أو متأثرة سببيًا بقراراتها السابقة، ولا - من ثم - بثقل الأسباب أو التقييم السليم لها. فالعقل المحض هو المحكمة العليا التي يُحتكم إليها في ما يتعلق بتكوينه الخاص ومبادئه والخطوط التوجيهية لأنشطته الخاصة. وبهذا، فهو يمتع بحرية إعادة النظر في قراراته القبلية: حيث لا توجد تلك الحالة المقررة نهائيًا وللأبد. وبموجب هذه الحرية، يطلق العقل أحكامه من الحركة، مستندًا في ذلك دائمًا على مزايا الحالة: أي على الدليل والأسس المتوافرة من واقع تقييم مبادئ العقل ورؤيته لتكوينه الخاص ومبادئه في تلك اللحظة.

2 - لا شك في أن هذا الاقتراح عن كيفية إدراك أو تصور العفوية المطلقة يعد غامضًا من نواح عدة. وأنا لا أراه غامضًا فحسب، غامضًا إلى حد ميئوس منه. فهذه الفكرة في أي حال هي ما يحرك كانط، أو هكذا أعتقد. فلو سألنا ما التصور المتوفر لدينا عن العفوية المطلقة - وأي تصور يمكننا صياغته عنها - أقترح أن ننظر إلى حرية العقل المحض، مثلما كان لكانط أن يصفها. إذًا نحن ننظر إلى العقل المحض في الشطر النظري باعتباره عقلًا ينظم المعرفة الإمبيريقية في أعلى وحدة نظامية ممكنة لنظرية علمية (المستوى الأدنى)، وهي تلك المعرفة التي يوفرها الفهم، وكذلك ننظر إلى الشطر العملي كعقل محض يبني لنفسه غايةً قبليةً للقانون الأخلاقي، وهو الأمثولة الخاصة بمملكة ممكنة للغايات.

لا يوجد، في نظر كانط مشكلة منفصلة تتعلق بحرية الإرادة، كما لو كان ما يسمى «الإرادة» قد طرحت مشكلة خاصة. فهو لا يرى سوى مشكلة حرية العقل، سواء النظري أو العملي؛ فالعقل العملي هو الممكن عبر الحرية، عبر العفوية المطلقة للعقل المحض، فحتى العقل المحض عملي. ولفهمه في هذه النقطة، علينا محاولة صياغة تصور لهذه العفوية الخاصة بالعقل المحض، حتى

ولو كان غير ملائم. فقد كان لدى كانط مثل هذا التصور، وعلينا التفكير فيه بطريقتنا. فالعلوم الرفيعة (التي تتمثل عند كانط في الفيزياء والفلك [الميكانيكا النيوتنية]) والأمثولة الأخلاقية لمملكة ممكنة من الغايات يمثل كل منها وبالتساوي عمل العفوية المطلقة للعقل. وينبغي لنا النظر إلى كيفية اعتقاده في عمل العقل فعليًا.

3 - لا شك في أن لايبنتز كان ليقول أنه هو أيضًا يسمح بالعفوية المطلقة. ولتوضيح قضيته، لربما قال إن الأرواح الحرة على حد وصفه لها، تضع قرارها بكامل العقل التدبري وفقًا لمبدأ الخير الأعظم الظاهر (المحاضرة الثانية عن لايبنتز [الفصل السابع]، المبحث الرابع (§4)). فلماذا لا يعد هذا أيضًا تصورًا عن العفوية المطلقة؟ ونحن حتى الآن نلم بنقطتين في رد كانط.

أولًا، كما رأينا (في المحاضرة الثانية عن لايبنتز، الفقرات 2-4 من المبحث الرابع (§4))، إننا باتباع الخير الأعظم الظاهر كأرواح، فإن ما ندركه خيرًا إنما يتأثر بمداركنا وميولنا التي تنعكس في رغباتنا ونفورنا، وهي محددات تعكس التعقيد اللامحدود للكون الذي تعبر عنه طبيعتنا. ومن ثم تتأثر قراراتنا بالطريقة التي يؤثر بها بقية الكون علينا، لا بمعرفة واضحة بل بمدارك مشوشة وبميول لا نفهم أسبابها، ولا يمكننا فهم أسبابها بحكم التركيب اللامحدود لهذا العالم.

ربما يقول كانط أن استدلالنا العملي لا يمكن، بناء على ما تقدم، أن يكون واضحًا: أي أنه لا يمكننا، وكما تقتضي حرية العقل المحض، أن نمسك بالأساس الكامل والدقيق لاستدلالنا. وهو يتفق على صعوبة معرفة دوافعنا الحقيقية، وأنه ينبغي ولأغراض الاختبار الذاتي، أن نتفحص ونتحقق منها [(589)]، لكن هذا يختلف عن أن يكون من المستحيل الإمساك بالأساس الكامل لاستدلالنا، والمبادئ والقوى التي تحدد فعليًا مسار فكرنا في رؤية التركيب اللامحدود للعالم. فالحرية - العفوية المطلقة - للعقل المحض تقتضي، من منظور كانط، أن يكون العقل واضحًا في الأقل أمام نفسه وفي الوقت المناسب. فعلى الرغم من عدم شفافية العقل أمام نفسه، إلا أنه ليس معتمًا، أي يستطيع عبر الانعكاس المناسب أن يتمتع وحده بكفاءة تحديد الأفكار والمبادئ الخاصة بتكوينه.

ثانيًا، كان كانط ليقول للايبنتز إن مبدأ التقرير وفقًا للخير الأعظم الظاهر لا يشكل، وكما فهمنا سابقًا، مبدأً للعقل العملي المحض (البنائئ الحر). ولا يمتلك لايبنتز في الوقت نفسه تصورًا عن مبادئ لإرادة خالصة (المبحث الثالث (§3) المحاضرة الأولى عن كانط [الفصل الثامن]) التي تتطلبه حرية العقل. اللهم إلا ما يقع عند مناقشته الوسائل المختلفة التي يمكن العقل استخدامها لتحقيق السيادة لرغبة ما على أخرى (المبحث الرابع (§4) من الفصل السابع) وقد يكتب لايبنتز أن بمجرد بدء التدبر، «يصبح لكل شيء ذو تأثير علينا ثقلًا في

الميزان وإسهامًا في تحديد القرار الناتج، مثلما يحدث غالبًا في الميكانيكا» [(590)].

لهذين السببين في الأقل، يعتقد كانط أن لايبنتز يفتقد تصورًا عن العفوية المطلقة للعقل المحض.

## 5§ - القانون الأخلاقي كقانون للحرية

1 - تحدثنا كثيرًا حول طريقة معارضة كانط لتصور لايبنتز عن الحرية وتقديمه فكرة الحرية بوصفها عفوية مطلقة. ومن ثم ننتقل الآن إلى اختبار كيفية تضمين هذه الفكرة عن العفوية في فهم القانون الأخلاقي كقانون للحرية. ولكني أود قبل هذا، أن أشير ثانية إلى الطريقة المتميزة التي يعالج بها كانط مسألة الإرادة الحرة. وهي مسألة غالبًا ما تُرى في إطار الميتافيزيقا وفلسفة العقل وحدها: فالمسألة هنا هل الإرادة الحرة متوافقة مع الحتمية السببية دون إشارة إلى أي رؤية أخلاقية خاصة، وإن لم تكن كذلك، ما النتائج المتعلقة بالمسؤولية الأخلاقية. ولكن من واقع ما استعرضناه لتونا، يعد نهج كانط مختلفًا تمامًا. في ثلاث نقاط أساسية:

أولًا، إن مسألة الحرية عند كانط تعتمد على طبيعة التصور الأخلاقي المقبول كتصور صادق، ومن ثم لا يمكن تسوية هذه المسألة في إطار الميتافزيقا وفلسفة العقل وحدها.

ثانيًا، إن القانون الأخلاقي في انطباقه علينا (أيًا كان بصورة غير مباشرة) يعد مبدأ للعقل العملي المحض ومن ثم مبدأ للاستقلالية؛ وبناء على وحدة العقل، فإن العقل العملي يتمتع كذلك بحيازة كاملة للعفوية المطلقة، وبحرية كاملة مثله في ذلك مثل العقل النظري المحض.

النقطة الثالثة كنتيجة، لا توجد مسألة منفصلة حول حرية الإرادة، بل فقط مسألة واحدة: حرية العقل. حرية العقل النظري والعملي تقوم أو تسقط معًا.

لعلنا في حاجة إلى تعليق على النقطة الأحيرة. فهناك ملمحان لتفسير كانطي، في مقابل تفسير كانط نفسه لحرية الإرادة، أولًا إنكاره لوجود أي مشكلة خاصة حول حرية الإرادة، في الوقت الذي يراها مجرد جزء من المسألة الرئيسة لحرية العقل. والملمح الثاني، أنه يرى العقل العملي المحض حرًا مثل العقل النظري، فلا حاجة إلى الزعم بأنه أكثر حرية - فما الذي يمكن أن يعنيه هذا؟ - وكونه حرًا هو كل ما نحتاج إليه كي نرى الناس عاقلين ومسؤولين. أما في ما يتعلق بحرية العقل نفسه، فإن محل مقاربته يقع ضن فلسفة العقل عمومًا. فبناء على رؤية كانطية، لم تعد ثمة مشكلة في فلسفة الأخلاق، حتى ولو كانت كذلك إلى حد كبير.

2 - تمثل النقطة الثالثة جانبًا من جوانب المساواة بين العقلين النظري والعملي، فلا هذا ولا ذاك يفوق الآخر. ويشير كانط إلى هذه المساواة في نهاية المبحث السابع من فصل الديالكتيك (Dialectic)، وذلك في إحدى ملاحظاته عن أن

تكوين العقل كما رأيناه في النقدين يضع كلا من العقل العملي والنظري على قدم المساواة [(591)]؛ فالعقل التأملي المحض مقيد بالسعي إلى أعلى وحدة نظامية في المعرفة القائمة على فهم الأشياء المرتبطة بالخبرة، بينما يمتد العقل العملي المحض عبر الحقيقة العقلية إلى أفكار الحرية والله والخلود، على الرغم من حدوث ذلك دائمًا من وجهة نظر عملية. ويتمتع كلا الشكلين من العقل بدور أساس ومكمل في تكوين واحد للعقل.

لن أعلق أكثر من ذلك على الملامح المميزة لنهج كانط. فلدينا مهمة أكثر إلحاحًا: هي توضيح فكرة العفوية المطلقة للعقل المحض سعيًا إلى تحديد موقع ظهورها في فكرنا وأحكامنا اليومية. كما يجب أن نذكر أنفسنا بمختلف ملامح القانون الأخلاقي التي تدفع كانط إلى الاعتقاد في ذلك القانون باعتباره قانونا للحرية وكيفية ارتباط هذه الملامح بفكرة العفوية المطلقة.

3 - تتمثل إحدى الملامح الجوهرية لعفوية العقل المطلقة في قدرته على وضع الغايات لنفسه. فالعقل المحض هو ملكة التوجيه (الفصل السابق عن كانط المبحث الرابع (§4) منه) وهو ما يحققه بأن يكون معياريًا: فهو يضع الغايات وينظمها في الشق النظري وقوة الاختيار في الشق العملي. وعن العقل النظري يقول كانط أنه يتمتع «بغايته الوحيدة وهي الفهم والتطبيق الفعال لهذا الفهم. فمثلما يوحد الفهم العناصر المتعددة في الغاية بواسطة المفاهيم، كذلك يوحد العقل العناصر المختلفة للمفاهيم بواسطة الأفكار، مفترضًا وحدة جماعية بعينها كهدف لأنشطة الفهم» [(592)].

في المقابل لا يعد الفهم حرًا. فبينما لا تكون عمليات الفهم محكومة بالقوانين الطبيعية، ولا بقوانين التداعي، كما افترض هيوم، فهي أيضًا لا تكون موجهة بغايات تحددها لنفسها، بل بغايات يقدمها العقل التأملي. وبهذا المعنى، يعد الفهم في حقيقة الأمر عفويًا لكنه شبه وتلقائي (semiautomatic and unthinking) [(593)]. وبافتقاده القدرة على تحديد الغايات لنفسه، هو مجرد عفوي.

4 - لننظر الآن في العقل العملي حيث يشير كانط إليه في النقد الأول [(594)]، في مقطع يناقش فيه «ما يجب» كتعبير عن أي فعل محتمل لا بد من أن يستند إلى أحد مفاهيم العقل العملي، ذلك أن «العقل لا [...] يتبع النظام الذي تظهر الأشياء من خلاله، بل يصوغ لنفسه وبعفوية مطلقة نظامًا خاصًا به وفقًا لأفكار [العقل المحض] التي يعدل على أساسها الشروط الإمبيريقية، ويعلن بناء عليها الأفعال التي يسميها ضرورية [عمليًا]».

أصبحنا على بينة بما يدور في ذهن كانط، أي إن العقل العملي يبني و(كغاية قبلية له) أمثولة المملكة الممكنة للغايات كنظام خاص به ووفقًا لأفكار العقل. ويفترض تعديل العناصر الخاصة في مملكة الغايات وفقًا للشروط الإمبيريقية، أي التاريخية والاجتماعية.

مقارنة بالعقل العملي المحض، فإن العقل العملي الإمبيريقي ليس حرًا؛ فعلى الرغم من أنه يتضمن مبادئ التدبر العقلانِي، إلا أن هذه المبادئ تأخذ بمجمل

الميول كما هي واردة، ساعية إلى جدولة أنشطتنا بغية إشباع رغباتنا وحاجاتنا بطريقة منظمة. وهو ترتيب يحدد تصورًا للسعادة؛ فبعض الميول قد تتعرض للكبت أو تكافح تمامًا، ولكن إذا حدث ذلك سيكون من أجل شبكة أعظم من توازن الرفاهة على طول الحياة. ولا يمتلك العقل العملي الإمبيريقي وجهة نظر مستقلة يحكم من خلالها على ميول بعينها؛ فهو يدير إنجاز الميول تحت توجيه مبادئ الأمر الفرضي، خاضعًا لقيود العقل العملي المحض.

من ثم تعد قدرة صيغتي العقل على وضع غايات كل لنفسها بفضل أفكارها الخاصة عن العقل، ملمحًا جوهريًا للعفوية المطلقة (أو الكاملة) للعقل المحض. أما الافتقار إلى هذه العفوية فيميز الفهم عن العقل النظري وكذلك العقل العملي الإمبيريقي عن العملي المحض.

## 6§ - أفكار عن الحرية

1 - سأحاول الآن تحديد موقع ارتباط فكرة العفوية مع أفكار الحرية وكيفية ظهور فكرة العفوية عبر تلك الأفكار في فكرنا وسلوكنا. وفي سبيل ذلك، سأراجع ثلاثة من الأفكار التي يستخدمها كانط عن الحرية: فكرة التصرف في ظل فكرة الحرية، وفكرة الحرية العملية، وفكرة الحرية المتعالية. ثم أحاول ربطها بفكرة العفوية المطلقة.

لكن ينبغي أولًا القول إن رؤى كانط حول الحرية تمثل موضوعًا متشابكًا ومعقدًا، وأنا لا أحاول استطلاع تلك الرؤى [(595)]؛ ومن ثم سنكتفي، نظرًا إلى ضيق الوقت، باستعراض ثلاث أفكار عن الحرية وجدناها في أعماله، نتبعها بمراجعة لكيفية ملائمتها وتكميلها لبعضها البعض. المحصلة هي رؤية واحدة محتملة، أعتقد أنها تضفي معنى معقولا على مذهبه. ومناقشتي لا تتعدى صورة وصفية مع تنحية كثير من الأسئلة جانبًا.

2 - الفكرة الأولى والأكثر أساسية هي التصرف في ظل فكرة الحرية. يرى كانط أننا يجب عند انخراطنا في التفكير العملي الخالص، أن نفعل ذلك في ظل فكرة الحرية [(596)].

أؤكد هنا أن كل كائن لا يستطيع التصرف سوى في ظل فكرة الحرية إنما يكون وعبر هذه الفكرة وحدها - من رؤية عملية - حرًا بالفعل: وهذا ما يعني أن جميع القوانين بالنسبة إليه مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالحرية هي قوانين صادقة بالدرجة نفسها التي تصنف إرادته حرة على أسس صادقة من زاوية الفلسفة النظرية [...] ولا يمكننا تصور عقل يكون موجهًا وبوعي من الخارج في ما يتعلق بأحكامه، لأنه في تلك الحالة سيعزو المرء قرارات قوة الحكم لديه لا إلى عقله، بل إلى الاندفاع. فيجب على العقل أن ينظر إلى نفسه بوصفه المؤلف لمبادئه الخاصة باستقلال عن تأثير خارجي. فبوصفه عقلًا عمليًا، أو إرادة كائن عقلاني، لا بد من أن يعتبر نفسه حرًا.

سأعتبر أن كانط هنا يعني عدة أشياء. أحدها أننا في تدبرنا يجب أن نتصرف في ظل اقتناع قاطع بأن أفكارنا وأحكامنا وما نصل إليه من استخلاصات هي في الحقيقة (أو في الأقل يمكن أن) نتوصل إليها في ضوء دليل وأسباب يمكننا مراجعتها وتقييمها.

وهو هنا يعني وجوب الإيمان بإمكان تقييمنا لتلك الأسباب تقييمًا سليمًا في ظل توجيه القانون الأخلاقي، أو أي معايير ملائمة للعقل العملي وما يمكننا قبوله وفعله بدافع من أي استخلاصات نقرر أنها مدعومة بأفضل الأسباب. وعلينا في تدبرنا ومشاورتنا عدم الاعتقاد في قوى العقل بوصفها محددة بأي شيء خارج عقلنا، وألا نسمح لأي شيء أن يؤثر علينا فيما عدا الدليل والأسباب ذات الصلة بتفكيرنا واهتمامنا، وإلا فإننا بذلك نتخلى عن العقل.

تفسيري هنا لما يريد كانط قوله هو أننا في تدبرنا من وجهة نظر عملية، لا بد من أن ننظر إلى عقلنا بوصفه متمتعًا بعفوية مطلقة بمعناها عند كانط. ومن ثم يعد التصرف في ظل فكرة الحرية، مميزًا لوجهة النظر العملية التي أود أن أقول عنها إنها تحل أينما تظهر فكرة العفوية المطلقة، مثلما وصفناها سابقًا (في المبحث الرابع (§4) من هذا الفصل).

3 - للتلخيص: إن التصرف في ظل هذه الفكرة يعني أن نفكر بنية حسنة، لا أن نفكر فحسب بعقلانية ومعقولية مثلما تحدد معايير العقل العملي، بل أيضًا أن نفعل ذلك باعتقاد قاطع أن قوى عقلنا النظري والعملي محددة كاملة تحديدًا ذاتيًا مشيرة إلى سبيل ما يجب أن نفعله وما سنفعله، بمجرد معرفة أو تأكيد ذلك بالتدبر. ونعتقد أن الاستدلال الذي ننخرط فيه الآن، والاستنتاجات التي سنتوصل إليها، أيًا كانت، هو ما يمكن أن يحدد سلوكنا، بل وبالفعل هو ما يحدد سلوكنا من دون أي شيء آخر.

علينا أن نلاحظ جيدًا ما يشير إليه كانط من أن «كل كائن لا يمكنه التصرف سوى في ظل فكرة الحرية وبواسطتها وحدها - من وجهة نظر عملية - هو بالفعل كائنًا حرًا» فهو يقدم بيانًا مشابهًا في نقد العقل العملي [(597)] «إن القانون الأخلاقي، الذي لا يتطلب في حد ذاته تبريرًا، لا يثبت إمكانية الحرية فحسب، بل أيضًا إنتمائه فعليًا إلى كائنات تقر به كقانون ملزم».

ثم في أسطر لاحقة من النص نفسه [(598)] يوضح الأمر كما ورد في بيانه الأول، بأن ما يقوله ينطبق فحسب من وجهة نظر عملية. وسوف نتفحص المقصود بهذه الإضافة في المحاضرة العاشرة عن كانط. لكن الشيء الذي نعرفه بالفعل هو أن قوانين حرية العقل المحض من وجهة نظر عملية تعد صادقة، مثلما يمكن توصيف إرادتنا بأنها حرة لأسباب صادقة في ما يتعلق بالعقل النظري. فلا يمكن الأخير أن يسوق من الحجج ما يزيد من صدق تلك القوانين لدينا، وعلى الجانب الآخر، ولا يمكن لهذا العقل النظري أن يجردنا من تلك القوانين. والمؤكد أن هذا الزعم الأخير ينتمي إلى الفلسفة كدفاع.

4 - أما في ما يتعلق بالحرية العملية، فمن المعطيات الإمبيريقية أننا في الأغلب يمكننا ممارسة التدبر وفقًا لمبادئ عملية خالصة متصرفين بدافع منها ومن ثم في ظل فكرة الحرية، فضلًا عن أن الاستنتاجات التي نتوصل إليها تحدد بالفعل ما نفعله. وتبين الخبرة اليومية أن العقل العملي، بالطريقة التي يصوغها كانط، هي أحد الأسباب الإجرائية في الطبيعة [(599)].

في المقابل، يعد إيماننا بالحرية المتعالية اقتناع قاطع بأن قراراتنا كأسباب إجرائية لم تعد في حقيقة الأمر «طبيعية» [(600)]. وأحسب أن ما يعنيه كانط هنا هو ما نعتقده في صدور قراراتنا من العفوية المطلقة للعقل العملي المحض دونًا عن تحديدها بواسطة أسباب طبيعية بعيدة ومجهولة خارجة عن العقل. وثمة جزء آخر في هذا الاعتقاد يتمثل في الاقتناع القاطع بأن قراراتنا في معرفتها من طريق العقل العملي المحض إنما تبدأ في سلسلة جديدة من المظاهر، بداية جديدة في نظام الطبيعة.

هذا الاعتقاد، إلى جانب مسلمات الرب والخلود، يعد مسلمة من مسلمات الإيمان العاقل، على الرغم من تميزها عنها. وهي مسلمات لازمة لضمان الإمكانية الفعلية للغاية من القانون الأخلاقي، الخير الأسمى، فهي تكون موضع تأكيد من أجل القانون الأخلاقي. وعن مسلمة الحرية فهي أكثر جوهرية: إنها افتراض استقلالية عقولنا عن نظام الطبيعة وعفوية العقل المحض [(601)]. وبهذا يكون من الأساس أن نكون مسؤولين عن أعمالنا ونحاسب عليها [(602)].

هكذا ترتبط الأفكار الثلاثة عن الحرية بعضها ببعض. وتتمثل الفكرة الأساسية هنا في التصرف في ظل فكرة الحرية. فهي تغطي عائلة من الاتجاهات الأساسية التي يعتقد كانط ضرورة تبنيها حيال أنفسنا وقوانا العقلية عند انخراطنا في التدبر كأشخاص عاقلين وعقلانيين. وتتماسك الحرية العملية والمتعالية في تلك الفكرة الأساسية بوصفهما فكرتين إضافيتين داعمتين. على سبيل المثال يؤكد الاعتقاد في الحرية العملية أن تدبرنا لا يعد بلا هدف وأنه يشكل أساسًا لما سنفعله. أما اعتقادنا في الحرية المتعالية، التي يقول كانط إنها فكرة متعالية [(603)]، فإنها تعزز ما نتبناه من اتجاه نحو أنفسنا في ما نراه من تمتع عقلنا بعفوية مطلقة. والتصرف في ظل فكرة الحرية هو المجال المؤسس للفكرتين الأخريين عن الحرية.

5 - قد نجد اعتراضًا على رؤية كانط المتمثلة في إقرارنا الإيمان بالحتمية الخارجة عن عقلنا، في الأقل بطريقة مجردة: أي قد نقول إن جميع أفكارنا محددة بشكل أو بآخر عبر مبادئ علم بيولوجيا الأعصاب، أو الكيمياء الكمية/الكوانتم، أو أن تدبراتنا مملاة علينا عبر برنامج كمبيوتر رئيس. ولكن بمجرد أن يطول إيماننا بذلك دون التصرف بناء عليه بطريقة تتحدى استدلالنا العملي، فإن هذا الإيمان يتحول إلى مجرد رؤية تفتقر إلى التأثير العملي. وقتئذٍ قد يصبغ هذا الإيمان اتجاهاتنا حيال العالم ككل، معبرين عن تفائلًا يقينيًا بالإشارة

إلى الناس كتجمعات مخففة من مواد كيميائية مستعبدة، أو من وقت لآخر تعريفات لأجزاء الكمبيوتر سهلة الاستخدام. ولكن مثلما أكد لايبنتز حول الإيمان بالمعرفة المسبقة للرب، لا شيء من هذا سيغير طريقة إيماننا أو ما نفعله في الحياة اليومية عند طرح الأسئلة العملية [(604)].

لم نجد مناقشة من كانط لهذا الاعتراض. ربما كان ليقول إن حتى هذا النوع من الرؤية المجردة والحميدة (لأغراض عملية) من شأنها أن تقوض - في الأمد البعيد - إخلاصنا للقانون الأخلاقي، كما سنناقش لاحقًا (في المحاضرة العاشرة عن كانط) وذلك في ما يتعلق بالإيمان العاقل. فهو يرى إيماننا بالحرية المتعالية ضرورة لتعزيز إخلاصنا للقانون الأخلاقي طوال الحياة، حيث يستند هذا الإيمان إلى نزوعنا الأخلاقي المطلوب للمحافظة عليه. وأحد أدوار فلسفة الدفاع، وما تعززه من إيمان عاقل، هو تعضيد هذا الإخلاص والاقتناع بأنفسنا كأحرار داعمين له.

## §7 - خلاصة

دعونا نسترجع الملامح الخمس للقانون الأخلاقي التي تظهر في منزلة قانون للحرية.

1 - إنه المبدأ الأسمى الذي يحكم العقل التدبري من وجهة نظر عملية عند تصرفنا كأشخاص عاقلين وعقلانيين، في ظل فكرة الحرية.

2 - إنه في ما يتعلق بالحرية السلبية يظهر استقلالنا عن نظام الطبيعة، وهو ما لا يستطيع العقل العملي الإمبيريقي أن يفعله.

3 - في ما يتعلق بالحرية الإيجابية، يعرض مقدرة العقل العملي المحض على العفوية المطلقة، ومن ثم القدرة على وضع غايات لنفسه وتقديم توجيهه الخاص في العالم. وكي يكون العقل المحض كامل الحرية، يجب أن يفعل ما هو أكثر من تقييد الوسائل المحققة للغايات الخاصة بالرغبات الطبيعية، في تحديدها بواسطة واجبات العدالة. فيمكنه أيضًا أن يضع غايات لنفسه: الغايات الإلزامية لواجبات الفضيلة.

4 - إن مبدأ العقل البنائي الحر يصوغ لنفسه، وبعفوية كاملة ووفقًا لأفكاره الخاصة، غايته القبلية الخاصة به؛ أمثولة المملكة الممكنة للغايات.

5 - كمبدأ للعقل العملي المحض، فإنه يتمتع بالصدارة في التكوين الكلي للعقل (صدارة العملي، جانبًا من جوانب وجهة النظر العملية، التي سنناقشها في المحاضرة العاشرة عن كانط) عاكسًا بذلك العفوية المطلقة للعقل المحض في تحديد تكوينه ضمن مسار ممارسته.

يعد هذا مجرد بيان مختصر قُصد به تذكيرنا بما ناقشناه بالفعل. وجميع ما أشرنا إليه في النقاط من الأولى إلى الخامسة كنا قد درسناها في نقطة من نقاط هذا الفصل. ونحن في حاجة إلى رؤيتها كلها في ما تؤديه من دور في إضفاء معنى على فكرة العفوية المطلقة للعقل المحض. وسننتقل في

المحاضرة القادمة إلى الشرط الرابع من شروط وجود العقل العملي المحض. بعدها نتطرق إلى موضوعنا الأخير، وهو وحدة العقل.

(577) Immanuel Kant, Gesammelte Schriften (Berlin: Prussian Academy of Science, 1900), vol. 5, «Critique of Practical Reason,» pp. 62 f.

(578) Ibid., p. 121.

(579) Ibid., p. 97.

(580) للتذكير ثانية، المقصود هنا كتاب الدين في حدود مجرد العقل (*Religion within the Limits of Reason Alone*)، وسنتبع رولز في الاختصار بالإشارة إليه بكلمة الدين المشددة، مثلما فعلنا في الفصول السابقة. (المترجم)

(581) المناقشات الأكثر استدامة عن الحرية عند كانط هي على النحو الآتي، على الرغم من أن البيانات المهمة والدالة عنها تظهر طوال الوقت: في نقد العقل المحض: Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, Trans. by N. Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965), pp. B560-586.

بالارتباط بالتناقض الثالث، ولاحقًا في كتاب القانون (*Canon*): Ibid., pp. B828-832.

في نقد العقل العملي في باب التفسير:

Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» pp. 93-103.

وفي الفصل الثالث من الأسس، ومقدمة ميتافيزيقا الأخلاق: Kant, Gesammelte, vol. 6, «Metaphysics of Morals,» pp. 213-214, 221, 225-227.

القسم الأول من كتاب الدين، وكتاب *Prolegomena* المبحث 53 (§53) منه يستحق الذكر أيضًا. وفي القسم الأكبر سأركز على كتاب الأسس، الفقرة الرابعة من الفصل الثالث [447-448] (حيث يذكر كانط الفكرة الحيوية عن التصرف في ظل فكرة الحرية)، والفصل الخاص بالتفسير، والقسم الأول من كتاب الدين.

(582) Kant, Gesammelte, vol. 1, «Nova Dilucidatio,» pp. 400-410.

(583) Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» Elucidation, pp. 94 f.

(584) يراجع المبحث الرابع (§4) من المحاضرة الثانية عن لايبنتز في الفصل السابع من هذا الكتاب.

(585) Ibid., pp. 94 f.

(586) تتلخص النقطة هنا في أن مفاهيم تلك المبادئ والقوانين والقوى الفاعلة التي توجهها، هي بالفعل متضمنة في مفهوم الفرد الكامل لفرد ممكن وقوعه ضمن الفكر الإلهي. وهذه المبادئ والقوى قد فُعّلت ببساطة وقت الخلق. فيقول لايبنتز: «إذا كان العالم مجرد ممكن، فإن المفهوم الفردي

للجسد في هذا العالم، محتويًا حركات بعينها كإمكانات، سيتضمن أيضًا وبكل تأكيد قوانين حركتنا [...] ولكن أيضًا كمجرد إمكانات [...] وكل فرد ممكن لأي عالم يتضمن في مفهومه عن نفسه قوانين عالمه». يُنظر: H. T. Mason, (ed. and trans.), The Leibniz-Arnaul Correspondence (Manchester: Manchester University Press, 1967), p. 43.

(587) Kant: Gesammelte, vol. 6, «Religion,» p. 49n, and Religion within the Limits of Reason Alone, Trans. by T. M. Greene and H. H. Hudson (New York: Harper and Row, 1960), p. 45n.

(588) Ibid.

(589) Immanuel Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals, Trans. by H. D. Paton (New York: Harper and Row, 1964), chap. 2, §§1-3 [406-408].

(590) G. W. Leibniz, New Essays, book 2, chap. 21.

(591) Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» p. 141.

(592) Kant, Critique of Pure Reason, p. B627.

(593) أكد نايمان هذا التباين بين العقل باعتباره حرًا والفهم باعتباره مجردًا عفويًا.

(594) Ibid., p. B576.

(595) المناقشة المفيدة والمعرفية التي ساقها هنري أليسون ضمن كتابه:
Henry Allison, Kant's Theory of Freedom (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
كذلك الورقة التي أعدها آلن وود:
Allen Wood, «Kant Compatibilism,» in: Self and Nature in Kant's Philosophy (Ithaca, N.Y. Cornell University Press, 1984), pp. 73-101, تفسر بعض الصعوبات الكبيرة، إن لم نقل مشكلات غير قابلة للحل، ترتبط عادة برؤية كانط.

(596) Kant, Groundwork, chap. 3, §4 [447-448].

(597) Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» p. 47.

(598) Ibid., p. 48.

(599) Kant, Critique of Pure Reason, pp. B374, 829-831.

(600) Ibid., p. 831.

(601) Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» p. 132.

(602) سنرى في المحاضرة الأخيرة عن كانط أن مسلمة الحرية مفهومة بوصفها تنتمي إلى كلا الشكلين من أشكال العقيدة العقلية، أي العقيدة العقلية المرتبطة بمملكة الغايات كغاية علمانية للقانون الأخلاقي والعقيدة العقلانية المرتبطة بالخير الأسمى في الدين. من هنا، تتخذ العقيدة العقلية

شكلين: الأول موجود في الكتابات السياسية، والثاني في الكتابات الفلسفية، خصوصًا كتب النقد الثلاثة.

(603) Ibid., p. 135.

(604) لنتذكر ما كتبه في **مقالة في الميتافيزيقا**، G. W. Leibniz, Philosophical Essays, Ed. by Roger Ariew and Daniel Garber (Indianapolis: Hackett, 1989), Discourse, §30.2, p. 61.

# الفصل السادس عشر
# المحاضرة التاسعة عن كانط
# علم النفس الأخلاقي كما ورد في القسم الأول
# من كتاب «الدين»

## §1 - الافتراضات الثلاثة

1 - أصبحنا الآن مهيئين للنظر في الشرط الرابع الأخير من الشروط التي يجب الوفاء بها في حالة افتراض وجود عقل عملي محض. ولنتذكر ما يقتضيه هذا الشرط من تجذر وعينا بالقانون الأخلاقي عميقًا في شخصنا إلى حد أن يصبح هذا القانون كافيًا لنا في ذاته كدافع في تحديد أفعالنا، أيًّا كانت رغباتنا الطبيعية.

سأبدأ باستطلاع علم النفس الأخلاقي عند كانط كما ورد في القسم الأول من كتاب الدين. أعتقد أن علم النفس الأخلاقي هذا له طابع أغسطيني (Augustinian): وهو مؤسس بصورة أكثر وضوحًا مقارنة بعلم النفس الأخلاقي في كتابي الأسس ونقد العقل العملي، الذي يخل في بعض الأحيان بملامح مانوية (Manichean) بعينها، مثلما سنناقش في المبحث الرابع (§4) من هذا الفصل. ويرجع تركيزي في كتاب الدين إلى ما ينطوي عليه من رؤية أغسطينية تلبي مقتضيات مذهب الحقيقة العقلية، وهو ما لا تفعله الملامح المانوية. وبمجرد مراجعة هذه الجوانب، سننظر ضمن المبحث الخامس (§5) من هذا الفصل في سبب اعتقاد كانط بإمكانية أن يكون القانون الأخلاقي في ذاته دافع كافٍ لنا.

2 - يغطي تفسيري النقاط الرئيسة الخاصة بعلم النفس الأخلاقي في كتاب الدين شذرات من هذا العمل الرائع. وتوخيًا للإيجاز، لم أقصد من ملاحظاتي إلا خدمة أهدافنا المحدودة في هذا السياق وهي بالكاد ملاحظات مناسبة لهذا الغرض. وأبدأ مباشرة بوصف كانط للنزعات الأصلية الثلاث إلى الخير (المبحث الأول من القسم الأول) التي تشكل - إلى جانب القدرة الحرة على الاختيار - الطبيعة البشرية. هذه النزعات الثلاث، هي كما يلي [(605)]:

(أ) النزعة الحيوانية، وذلك عند التعامل مع أنفسنا بوصفنا كائنات حية. ويمكن تمييزها، كما يقول كانط، بأنها حب مادي للذات و«ميكانيكي بحت»، قاصدًا

بهذا إلى أنها لا تقتضي ممارسة العقل وأنها موجهة عمومًا بالغريزة وما تقتضيه من ميول وعادات. ويندرج تحت هذه النزعة غرائز حفظ الذات، وتكاثر النوع، ورعاية الأطفال، فضلًا عن غريزة تكوين الجماعة مع الآخرين من البشر، والدافع الاجتماعي.

(ب) النزعة الإنسانية، وذلك في التعامل مع أنفسنا لا ككائنات حية فحسب، بل ككائنات عاقلة أيضًا. (لنلاحظ أن كانط لا يستخدم كلمة «إنسانية» مثلما يستخدمها في أماكن أخرى للإشارة إلى قوى الشخصية الأخلاقية المفعلة داخلنا بحيوية [المبحث الرابع (§4) من المحاضرة الثالثة عن كانط (الفصل العاشر)]). وتأتي هذه النزعة تحت العنوان العام لحب الذات، وهو مادي ولكن في الوقت نفسه يقابل سعادتنا الخاصة في علاقتها بسعادة الآخرين، حاكمًا عليها أيضًا.

من حب الذات هذا تأتي رغبتنا في أن نكون ذوي قيمة (Wert) في رأي الآخرين، ومن ثم تأتي الرغبة في المساواة، التي تعبر عن نفسها في رغبتنا في ألّا يرسخ أحد تفوقًا أو سموًا علينا وفي قلقنا من أنهم قد يفعلون ذلك. وهذه العملية تعمل من تلقاء نفسها بحيث تثير في نهاية الأمر التسابق إلى المكانة والوضع، والنفاق والتنافس، وغيرها من الرذائل التي من نوعها، مثل الغيرة والحسد، الجحود والحقد. وهي رذائل يراها كانط منغرسة في هذه النزعة للخير من طريق التطور التاريخي للثقافة. وأعتقد أن ما يعنيه هنا هو أن هذه الرذائل تعد محصلة حتمية، للوسط الاجتماعي الذي يجلبه حب الذات الذي يمارس المقارنة وإطلاق الأحكام. هنا نلحظ تأثير روسو في كانط في *Second Discourse*، ورواية إميل (*Emile*).

(ج) النزعة إلى الشخصية، عند النظر إلى أنفسنا لا ككائنات عقلانية فحسب، بل أيضًا ككائنات مسؤولة وقابلة للمساءلة. وهي نزعة يمكن اعتبارها ذات جانبين:

الأول، وجود القدرة على الفهم والتطبيق الذكي للقانون الأخلاقي (عبر إجراء الأمر المطلق) كفكرة تنتمي إلى العقل العملي المحض.

الجانب الثاني، يسميه كانط هنا «الشعور الأخلاقي» (moral feeling) وهو حريص في التشديد على جوهرية ذلك الشعور (الحساسية) الأخلاقية [(606)]. وهذه القدرة على الشعور الأخلاقي لا تحدد من نفسها قوتنا على الاختيار، ولكننا من دونها لا نستطيع وضع قوة القانون الأخلاقي في مكانته التنظيمية الأسمى، وكدافع كافٍ في حد ذاته. ففي غياب هذه القوة على الاختيار لا يعد القانون الأخلاقي أكثر من مسألة فكرية، مثلما هي الحال مع المعادلة الحسابية. وعن الشعور الأخلاقي يقول كانط إنه من المستحيل غرس أي شر بالاستناد إليه، وهو ما يقصد به، كما أظن، الرذائل الناشئة عن تشوهات النزعات الأخرى، مادامت إنسانيتنا (بالمعنى المعتاد عند كانط) تظل حية داخلنا [(607)].

3 - لقد استخدمت مصطلح «عقلاني» عوضًا عن «عاقل» كترجمة لمصطلح كانط بالألمانية (vernünftig) ضمن وصفه للنزعة الثانية، وهو ما نجده معززًا بالحاشية المهمة الواردة في كتاب الدين [(608)]. التي يقول فيها إن نزعة الإنسانية - بالمعنى الذي يستخدمه كانط - لا تشمل سوى العقلاني دون العاقل. وتعد الحوافز أو البواعث التي تندرج تحت هذه النزعة متأصلة في موضوعات الرغبة المستبعِدة للشعور الأخلاقي. وأعتقد أن ما يعنيه هنا، هو أن فكرة القانون الأخلاقي ليست واردة عند أولئك الأفراد، كما لو كانت معطاة أو ممنوحة لهم، وقتها لن يُنظروا إليها بمبالاة أو فضول. فلا يوجد مسار منطقي مما هو عقلاني إلى ما هو عاقل، كما تتذكرون في مناقشة الحقيقة العقلية. فنحن لدينا حساسية لكي نكون مدفوعين بالعقل العملي المحض، وهذه الحساسية شعور أخلاقي، لكنها بهذا الشكل فريدة في نوعها.
نستطيع التوصل إلى تدعيم هذه القراءة فيما يقوله كانط حول هذه النزعات في «أن النزعة الأولى لا تتطلب العقل، وأن النزعة الثانية تنبني على العقل العملي، ولكنه عقل من نوع تابع للحوافز الأخرى، بينما النزعة الثالثة وحدها هي المتجذرة في العقل الذي هو عقل عملي في ذاته» [(609)]. ويواصل كانط كلامه مؤكدًا، في بيان واضح عن علم النفس الأخلاقي الأغسطيني، أن هذه الطباع ليست خيرة بمعنى عدم تناقضها مع القانون الأخلاقي فحسب، بل إنها أيضًا نزعات نحو الخير. فضلًا عن أنها نزعات أصلية، تتضمن إمكانية الطبيعة البشرية، ولا يمكننا تخليص أنفسنا منها، ولا نستطيع الوجود ككائنات بشرية من دونها.

# §2 - القدرة الحرة على الاختيار

1 - لننتقل إلى القدرة الحرة على الاختيار (Freie Willkür) وعلاقتها بالنزعات الثلاث. حيث يدخل كانط هذه القدرة بوصفها القدرة على التصرف بدافع من القانون الأخلاقي، وهي يمكن أن توجد على الرغم من الإخفاق في ممارستها. فالحرية السلبية هي عدم ضرورة التصرف بدافع من إرادتنا عبر أسس حسية محدِّدة [(610)]، وهو ما يعني ضمنًا (مثلما أصبحنا على علم الآن) أننا قد نختار أساسًا محدِّدًا للتصرف من خلاله دون أن يكون ذلك ضروريًّا. والحرية بمعنى إيجابي، كما يقول كانط، هي «مقومات [vermögen] العقل المحض لأن يكون عمليًّا في ذاته» [(611)]. فنحن من الناحية العملية أحرار ومسؤولون أخلاقيًّا عن أفعالنا أينما امتلكنا مقومات تتبع القانون الأخلاقي، سواء فعلنا ذلك أم لم نفعله. وتؤكد رؤيته هذه أننا نمتلك دائمًا مقومات الفعل المستقل، باستثناء في طفولتنا المبكرة أو في حالة الإصابة بالجنون، أو الحزن الشديد (وهو نفسه نوع من الجنون) [(612)].
من هنا يتلخص الملمح الأساسي لعلم النفس الأخلاقي الأغسطيني الوارد في كتاب الدين في أن الإخفاقات الأخلاقية بكامل أنواعها، من أقلها، مثل

الهشاشة والدنس، إلى أسوئها قاطبة، من خبث وانحراف، لا نقدر عليها، إنما تنشأ جميعها، لا من رغبات الطبيعة المادية والاجتماعية، بل من ممارسة قوتنا الحرة على الاختيار فحسب[613]. ونحن مسؤولون تمامًا عن هذه الممارسة. ويتبنى كانط رؤية عن أصل الشر الأخلاقي كما أوردها القديس أغسطين في كتابه مدينة الرب[614] (*Civitate Dei*). فيقول في كتاب الدين[615]: «إن حرية الإرادة ذات طبيعة متفردة تمامًا، كونها باعثًا يمكنه تحديد الإرادة في فعل ما، شرط إدماج الفرد إياها في قاعدة سلوكه العامة (بجعلها قاعدة عامة يتصرف وفقًا لها)، هكذا فقط، يمكن لباعث من البواعث، أيًّا كان نوعه، أن يتعايش مع العفوية المطلقة للإرادة (أي الحرية). ولكن القانون الأخلاقي نفسه، وفي إطار حكم العقل، يمثل باعثًا، وأي شخص يجعل منه قاعدة سلوكه العامة يكون خيرًا أخلاقيًّا».

على الرغم من إمكان تأثير النزعات الثلاث فينا، إلا أنها لا يمكنها تحديد إرادتنا ما لم يتم دمجها في قواعد سلوكنا عبر قدرتنا الحرة على الاختيار. وهذا هو مبدأ كانط للإرادة الاختيارية[616]، وهو أساس في فلسفته الأخلاقية. ومفاده أننا في الوقت الذي يجب أن نتعامل فيه مع كلٍّ من النزعات الثلاث كما هي معطاة (لا يمكننا تغييرها أو مكافحتها) فإن بإمكاننا، بل ويجب أن نرتبها: أي يجب أن نقرر من خلال قدرتنا على الاختيار أولوية ووزن هذه النزعات الثلاث في مبادئنا التنظيمية الأسمى كما هو مبين في تدبراتنا وسلوكنا. وامتلاكنا إرادة أخلاقية صالحة أو فاسدة من عدمه، مسألة تعتمد على ذلك الترتيب.

2 - من هنا لا يتأتى لقدرتنا الحرة على الاختيار سوى بدائل بعينها. فعدد النزعات وطرائق ترتيبها الممكنة يحد من مجال قوتنا الحرة على الاختيار في تبني شخصية جوهرية. فإذا كانت طبيعتنا الإنسانية لا تمتلك سوى نزعة واحدة، لن يكون خيارًا على الإطلاق، وفي غياب جميع النزعات تصبح طبيعتنا فارغة ولا يكون أمام قدرتنا على الاختيار أي شيء تعمل عليه[617]. ومع ذلك، يوجد حد معين مفروض على قدرتنا على الاختيار، وهو أننا لا نستطيع إنكار النزعة إلى الشخصية. وهذا ما يسفر عن عدم قدرتنا على إعفاء أنفسنا من القانون الأخلاقي، كما قيل عن أن الشيطان يفعل ذلك[618]. يقول كانط: «إن القانون [الأخلاقي] [...] يفرض نفسه [علينا] بصورة لا يمكن مقاومتها بفضل نزعتنا الأخلاقية، وفي حالة عدم وجود باعث آخر يعمل في المقابل، فـ [إننا] سنتبنى القانون في إطار قاعدتنـ[نا] السلوكية العليا بوصفها الأساس المحدد والكافي لإرادتـ[نا] [القدرة على الاختيار الحر].» إنها لملاحظة مهمة. حيث يقول كانط إنه في حالة اصطفاف جميع النزعات على خط واحد، فإن النزعة إلى الشخصية ستكون دائمًا متبناة من ناحيتنا بوصفها الأولوية العليا والمطلقة. وهذه المحصلة تحددها طبيعتنا كأشخاص.

قد لا يرى البعض دلالة لهذا الملمح من طبيعتنا نظرًا إلى معرفتنا بتصارع النزعات. ومع ذلك، فإنها تبرز تفرد النزعة إلى الشخصِية، أي أنها النزعة

الوحيدة المناسبة لخدمة الدور التنظيمي الأسمى. فضلًا عن أننا لا يمكننا - لعدم إمكانية إنكار القانون الأخلاقي - اختيار أن نكون أشرارًا ومن ثم التصرف ضد ذلك القانون لذاته [(619)]. ولا يمكننا قلب الآية، بحيث نقول إن النزعة إلى الشخصية يأتي عبر تبني الشر بوصفه خيرًا لنا. فحدود انحراف الإنسانية تكمن في تغيير الترتيب الأخلاقي لتلك النزعات، وقتها فقط، نعطي في تدبراتنا وزنًا غير ملائم للأسباب المبنية على نزعات الإنسانية والحيوانية، مهملين في ذلك القانون الأخلاقي ومتجاهلين صوت الوعي. ولكن الوعي لا يمكن أبدًا إسكاته طويلًا مادامت قوى الشخصية الأخلاقية حية فينا. فهي قاعدة راسخة في أشخاصنا بحكم مبدأ التطابق، فلا يسعنا سوى مطابقة النزعة إلى الشخصية مع قانونها الأخلاقي.

3 - نظل في حاجة إلى النظر في ملمح أساسي من ملامح علم النفس الأخلاقي ضمن كتاب الدين. وأشير هنا إلى رؤية كانط، أن الملامح الأساسية للنزعات الأصلية تؤسس لترتيب أخلاقي للأولويات (Sittliche Ordnung). وفيما يضع هذا الترتيب النزعة إلى الشخصية كأولوية مطلقة، فإنه يضع النزعات الأخرى كتوابع مطلقة. وكما شرحنا سابقًا، فإن قدرتنا الحرة على الاختيار قد لا تتبع ذلك الترتيب الأخلاقي، بل إن ما يتضمنه هذا النظام أو التريب من حرية، إنما يتألف، كما يرى كانط، من قدرة النظام على ذلك.

لنراجع ملامح النزعات التي يبدو أن كانط يراها محددة للترتيب الملائم عند الأشخاص ذوي القدرة على الاختيار الحر. وهما ملمحان ذكرناهما بالفعل.

الأول، أن النزعة إلى الشخصية خيرة على الإطلاق وليست قابلة للفساد، وهو ما يعني به كانط، حسب ظني، عدم وجود رذائل يمكن أن تكون مغروسة في هذه النزعة (كما هي الحال في النزعة إلى الحيوانية والإنسانية) ولا يمكن لقدرتنا الحرة على الاختيار أن تقلب ذلك أو تعكسه.

الملمح الثاني، أنه بتضمين القانون الأخلاقي كجانب من الجوانب، تصبح النزعة إلى الشخصية هي الوحيدة المناسبة ليأتي ترتيبها في الأولوية المطلقة. فهي تحتوي المبدأ العملي الوحيد الذي يمكن أن يكون تنظيميًّا ساميًا.

لنلاحظ أن في كل حالة، تكون المقارنة معقودة بين النزعة إلى الشخصية والنزعتين الأخريين. فلا يقول كانط مثلًا إن القانون الأخلاقي وحده دون أي مبدأ أخلاقيّ آخر - ولنقل مبدأ الكمال - هو ما يصلح أن يكون تنظيميًّا ساميًا. لو قال هذا، لقلب ما قلناه سابقًا عن كانط (المحاضرة السابعة (الفصل الرابع عشر)، الفقرة الثالثة من المبحث الخامس (§5))، أي إنه من الخطأ رؤية القانون الأخلاقي القانون الوحيد الذي بإمكانه أن يحدد نظامًا عامًّا موحدًا ومشتركًا.

4 - الملمح الثالث من ملامح النزعة إلى الشخصية. وهي مذكورة في معرض استبعاد كانط تفسيرات بعينها للخبث والانحراف البشري. فهو يقول في كتاب

الدين [(620)]:
لا يمكن لأساس هذا الشر [...] أن يحل في فساد العقل المشرع أخلاقيًّا [النزعة إلى الشخصية]؛ كما لو كان بمقدور العقل تدمير ما يمتلكه من سلطة القانون نفسه، أو إنكار ما ينشأ عن ذلك من التزام، فهذا مستحيل على الإطلاق. وإدراك شخص لذاته ككائن يتصرف بحرية ولكن معفى من القانون المهم له (القانون الأخلاقي) سيكون معادلًا لتصور سببًا يعمل من دون أي قوانين، أيًّا كان نوعها [...] وهذا تناقض ذاتي.
تربط الجملة الأولى في هذا المقطع بين ملمحين من الملامح التي ذكرناها سابقًا. ولفهم الجملة الثانية، لنتذكر ما يؤمن به كانط:
(أ) أننا عند انخراطنا في استدلال عملي خالص متصرفين من خلاله، لا بد من أن يكون ذلك دائمًا في ظل فكرة الحرية والتفكير في أنفسنا باعتبارنا أحرارًا، على الرغم طبعًا مما يجب أن يكون عليه ذلك من خلال وجهة نظر عملية [(621)].
ونحن في هذا لا نفكر في أنفسنا معفيين من مبادئ العقل الملائمة لنا كأحرار.
(ب) أن القانون الأخلاقي هو القانون الوحيد الذي لا يكشف لنا استقلالنا عن النظام الطبيعي فحسب، بل أيضًا استقلالنا عن نظام قبلي ومعطًى للقيم.
بفضل قدرتنا على دمج القانون الأخلاقي في قواعدنا السلوكية العامة والتصرف بوازعه، فهو بذلك يعد المبدأ الوحيد الذي يكشف لنا كاملًا عن حريتنا واستقلالنا. وقد نحسب كانط هنا قائلًا إن ترتيب نزعاتنا حيث تأتي النزعة إلى الشخصية في الأولوية المطلقة هي المكانة الوحيدة الملائمة لنا كأشخاص نتمتع بقدرة حرة على الاختيار. وهو المبدأ الذي يعبر كاملًا عن طبيعتنا كمستقلين.
5 - الملمح الرابع والأخير لسيكولوجيتنا الأخلاقية ذات الصلة بترتيب النزعات هو أن هذه السيكولوجية تقدم أساسًا دائمًا للتطابق مع التصور المثالي للشخص تأسيسًا على ذلك الترتيب. ويعد كانط هذه السيكولوجية مما ينتمي إلينا كعاقلين وعقلانيين، وهي تميز طبيعتنا ولا يمكننا تغييرها. وليس بمقدورنا أبدًا أن نكبت دفعة واحدة الاهتمام العملي المحض بأن نكون الشخص الذي يرفع من قدر تصورنا عن شخصنا الذي يعبر عنه الترتيب الملائم للنزعات.
يتكشف توحدنا مع تلك الأمثولة في مشاعرنا الأخلاقية حال كوننا مخطئين، وهي مشاعر بحسب وصف كانط غير أساسية كمشاعر الالتزام والذنب بل كمشاعر الخزي (الأخلاقي) ولوم الذات. ومذهب كانط لا يعد واحدًا من المذاهب ذات السلطة الشرعية التي تسن لنا مبادئ لنطيعها، بل مذهبًا للتبادلية واحترام الذات في مجتمع أخلاقي مكون من أشخاص متساوين ومرتبين وفق مبادئ عامة لعقل عملي.
أخيرًا، فإن الترتيب الأخلاقي لنزعاتنا لا يعكس نظامًا سالفًا للقيم المعروفة لنا بالحدس العقلاني، نظامًا ممنوحًا بمعزل عن تصورنا عن أنفسنا كأشخاص موهوبين بقوى العقل العملي المحض والشعور الأخلاقي وقوة الاختيار الحر،

بل هو نظام متجذر في نزعاتنا وملامحها المميزة وإمكانية تجميعها في ترتيب ملائم. والسيكولوجية الأخلاقية عند كانط كما وردت في القسم الأول من كتاب الدين إنما تتماشى مع تصوره الأخلاقي البنائي وتجيب على مقتضياته الجوهرية.

## 3§ - التمثيل العقلاني لأصل الشر

1 - رأينا أن ترتيب النزعات التي نتبناها، هو في واقع الأمر تبني شخصية أخلاقية. وعلينا الحذر من كيفية فهم ذلك. فأحيانًا يرى كانط هذا التبني بوصفه الكيفية التي يجب بها تمثيل الطريقة التي نشأت بها صفتنا أو شخصنا: فيفترض أن نراها كشيء صنعناه وفي إطار قوتنا الحرة على الاختيار [(622)]. وهذا يعني أننا لا يفترض بنا اعتبار شخصيتنا الأساسية محددة في الزمن: أي بوصفها نتاجًا اجتماعيًا، أو محددة بقوانين سيكولوجية، أو نتاج الصدفة، أو ما شابه. فنحن كعاقلين وعقلانيين يفترض أن نرى شخصيتنا أو طباعنا، ترتيب نزعاتنا، كمسألة ترجع إلينا، بناء على قدرتنا الحرة على الاختيار والعفوية المطلقة للعقل.

كيف يمكننا فهم فكرة عدم افتراضنا رؤية طباعنا بوصفها محددة بشروط سببية في مجرى الزمن؟ أقترح أنها ببساطة جزء من معتقدات واتجاهات نحو أنفسنا في تصرفنا في ظل فكرتنا عن الحرية. فممارستنا للتدبر في ظل فكرة ما عن الحرية يُظهر ترتيب نزعاتنا فيما نعده كأسباب، وفي الثقل الذي نعطيه إياها. فشخصيتنا الجوهرية (ما يسميه كانط طباعنا المفهومة) تنعكس على فكرنا الأخلاقي. ففي تصرفنا في ظل فكرتنا عن الحرية يجب أن ننظر إلى عقلنا كأحرار توجهنا بمبادئه. والشيء نفسه يجب أن يسري على ما نعده أسبابًا وعلى وزنها النسبي.

تتمثل فكرة كانط هنا في أننا حال اعتبار شخصيتنا الأساسية شيئًا مصنوعًا اجتماعيًّا، أو نتيجة لقوانين سيكولوجية ومصادفات عرضية، فإننا وقتئذٍ لن نعتبر عقلنا أيضًا عقلًا حرًّا، وهذا غير ممكن. فالشخصان اللذان يعتبران نفسيهما ونسق عقليهما مختلفين لا يمكنهما ملاحظة سوى بعضهما بعضًا: «فإذا كنا معرضين لملابسات مختلفة، تصبح طباعنا الأساسية مصاغة بطرق مختلفة. ولا يمكن القول أكثر من ذلك». وهذه هي الفكرة التي يرفضها كانط. فمنظومة عقولنا قد تختلف عن منظومة عقول أخرى، ولكننا يجب ألا ننظر إلى أنفسنا باعتبارها قوى غير مسؤولين عنها، وكأننا صنعناها هكذا. فالقول إننا مكونين على هذا النحو أو بالطبيعة أو المجتمع أو بأي شيء خارج عن عقلنا وإرادتنا، ما هو إلا تهرب من المسؤولية [(623)]. يقول كانط في كتاب الدين [(624)]:

في البحث عن الأصل العقلاني للأفعال الشريرة، يجب اعتبار كل فعل كما لو كان الفرد قد وقع فيه مباشرة من واقع حالة البراءة [...] وينبغي أن يكون قد أحجم عن ذلك الفعل أيًّا كانت الملابسات والتشابكات الزمنية، لأنه لا يوجد

سبب في العالم يمكن أن يسنيه عن أن يكون كائنًا يتصرف بحرية. [...] وهذا ما لا يتعدى القول إن الإنسان ليس في حاجة إلى توريط نفسه في التهرب من السعي إلى توضيح ما إذا كانت تبعات [أفعاله الحرة] حرة أم لا، نظرًا إلى وجود ذلك في الفعل [...] الحر، الذي كان سببًا لها، كأساس كاف لمساءلته.

2 - يميز كانط بين طباعنا المفهومة (الأساسية) وطباعنا الإمبيريقية. فهو يعتقد في الأخيرة من خلال ظهورها في المرور بخبرة العقل السببية، حيث يتكشف اختيارنا طابعًا واضحًا ومفهومًا من طباعنا جزئيًّا [(625)] في ما نوليه من ثقل لمختلف أنواع الأسباب وفي ما نفعله. فاختيارنا شخصية أساسية ينبغي من ثم أن يظهر نابعًا من الحرية العملية [(626)]: أي إن القرارات الحرة لعقلنا العملي تعد في طبيعتها أسبابًا إجرائية.

لا يوجد، من وجهة نظر العقل العملي، تفسير ماديٌّ لشخصيتنا المفهومة [(627)]، فهي تنبع من إيماننا بالحرية المتعالية، فضلًا عن معرفتنا بشخصيتنا المفهومة عبر فكرنا الأخلاقي الفعلي وسلوكنا [(628)]. ويمكننا من ثم، بمجرد توضيح تقريبي، أن نتبين الشخصية الإمبيريقية لأنفسنا وللآخرين. وهو ما يمكننا ونحن مسلحون بهذه المعرفة من التنبؤ عمومًا أو تقدير، ما سيفعله الآخرون في ملابسات معينة. (يقول كانط حال استطاعتنا معرفة تلك الشخصية معرفة كاملة، وهو غير ممكن، يمكننا التنبؤ وبدقة بأفعالنا في أي ظروف). وإذا أمكن التنبؤ بسلوكنا، فإن كانط إنما يتحدث عنه لا باعتباره سلوكًا حرًّا، بل ضروريًّا وخاضعًا لقوانين الطبيعة.

غير أن هذا كله يعني أننا وعبر الاهتمامات والملابسات، وبناء على معرفة ومعتقدات الناس، إلى جانب معرفة ما يوليه الناس من وزن لمختلف أنواع الأسباب (أي شخصيتهم الإمبيريقية) يمكننا أن نعرف ما سيقررونه وما سيفعلونه. ولكن من وجهة نظر عملية، عندما نقوم بقرارات متبادلة أو نطلب نصيحة من الآخرين، نعتبر تلك الشخصيات الإمبيريقية كتعبير عن محصلة تدبرات العقل المحض. تلك التدبرات التي تمثل نتيجة العفوية المطلقة للعقل، فهي في تعبيرها عن شخصيتنا المفهومة تحسب باعتبارها لا تمتلك تفسيرًا ماديًّا أو غيره.

3 - عندما يتحدث كانط في كتاب الدين [(629)] عن البحث عن أصل الشر لا في الزمن بل في التمثيل العقلاني فحسب، نظن أنه يعني تقريبًا ما يلي: بقدر نشوء شخصيتنا (المفهومة) الأساسية من قوتنا على الاختيار الحر، يفترض بنا أن ننظر إليها بوصفها مسؤوليتنا وحدنا. ويعد هذا جزء من رؤيتنا لأنفسنا في ظل فكرة الحرية عند اكتمالها، كما ينبغي عبر الإيمان بالحرية المتعالية. فكيف لشخصيتنا أن تكون شريرة - منتهكة للنظام الأخلاقي الخاص بالنزعات - مسألة في واقع الأمر ملغزة [(630)]: لأن طبيعتنا خيرة، فإن الخير لا الشر هو ما سينبع منها، ولكن الخبرة التاريخية الطويلة تقنعنا بعدم وجود تفسير مادي أو غير مادي لأننا يجب الاقتناع من وجهة نظر عملية برؤية كهذه لتأكيد العفوية

المطلقة لعقلنا. ومن ثم يتناقض البحث مع تفسير كهذا، عندما تكون وجهة النظر العملية ملائمة، بل في الحقيقة تعد دعوة إلى التهرب، باعتبار أنفسنا أحرارًا ومسؤولين.

نريد بقدر الإمكان أن نفهم كلام كانط عن العقل بوصفه غير خاضع لصيغة الزمن [(631)] أو لشروطه [(632)]، وأنه لا يبحث عن الأصل الأول للشخصية في الزمن [(633)]، وبالمثل، في وصفه الكيفية التي نرى بها أنفسنا خلال تصرفنا في ظل فكرة الحرية، هذا كله بينما نؤكد على حريتنا المتعالية. وأعتقد أنه يصف المعتقدات والاتجاهات التي يفترض تبنيها وصقلها بغية التصرف من وجهة النظر العملية. البديل عن ذلك، أنه يميز صيغة وعينا الذاتي باعتباره معالجًا لعقلنا العملي المحض.

لكن ينبغي القول إن هذا التفسير ليس مقبولًا على عمومه: ففكرة الشخصية المفهومة بوصفها دائمة وسرمدية غالبًا ما تلقى تفسيرًا ميتافيزيقيًّا. وأعتقد أن ذلك ليس مطلوبًا في النص بل يسير ضد الاستخلاصات الواردة في جزء الديالكتيك ضمن نقد العقل المحض، وكذلك تكرار كانط المستمر لها، على أن ما يقوله حول الحرية يجب فهمه من وجهة نظر عملية [(634)]. فتفسير كلام كانط عن العقل باعتباره غير خاضع لصيغة الزمن، مع استمرار تأثيره في مسار الأحداث في العالم، كمذهب ميتافيزيقي، هو تفسير لا يتيحه لنا ما جاء في نصه، أو هكذا أعتقد. كما أن هذا الأمر يقودنا إلى صعوبات لا أمل من ورائها في ما يتعلق برؤية كانط [(635)].

4 - نواصل: في مملكة الغايات المحققة (على مستوى واسع)، يرى جميع الأشخاص أنفسهم والآخرين أحرارًا، أي يتصرفون في ظل فكرة الحرية. فضلًا عن افتراضهم أن شخصياتهم وشخصيات الآخرين الإمبيريقية كما هي مبينة في فكرهم العام وسلوكهم، إنما تعكس، بشكل أو بآخر، شخصيتهم المفهومة التي يقبلون على أساسها المسؤولية. وإذا افترضنا أن أعضاء مملكة الغايات يتميزون بالشفافية والأمانة أمام أنفسهم، ما يجعلهم على معرفة بالأسباب التي يتصرفون من خلالها وعلى علم بعضهم ببعض كما ينبغي، فهم من وجهة النظر العملية لا يكون لديهم أسس للذهاب إلى ما وراء تلك الأسباب التي ذكروها بعضهم لبعض عند التصرف في ظل فكرة الحرية: تلك الأسباب التي يقبلها الجميع بوصفها أسبابًا فعلية وراء ما يفعلون. وهذه الأسباب لا يُنظر إليها، على سبيل المثال، باعتبارها مجرد تبريرات. فالسبب من وراء فعل ذلك يوجد فحسب حال الإخفاق في الشفافية أو الصدق، أو أي إخفاق آخر في التصرف في ظل فكرة الحرية (المستثناة فرضًا). وفي مملكة الغايات المحققة (على مستوى واسع) تُرى الأسباب العامة الحرة - تلك الأسباب التي يقدمها الناس بحرية وبنية حسنة بعضهم لبعض - كأسباب فعلية ومقبولة على ما هي.

يعد هذا التصور لمملكة الغايات التي يُعترف فيها بالجميع علنًا بأنهم يتصرفون في ظل فكرة الحرية جزءًا من التصور عن الشخص الذي يحدد الرغبات المستندة إلى تصور في مذهب كانط. سنعود إلى هذه النقطة في المبحث الخامس (§5) من هذا الفصل.

## §4 - علم النفس الأخلاقي المانوي

1 - في مناقشة ما سأسميه علم النفس الأخلاقي المانوي [(636)] (Manichean) لا أفترض أن كانط تبنى أبدًا تلك الرؤية أو صاغها لنفسه بوضوح. وإني لأرى خلالها ميلًا لديه إلى قول أشياء بعينها والتعبير عنها بأسلوب ونغمة توحي، فور تأكيدها، بعلم نفس أخلاقي بنوعه. والسبب من وراء مناقشته هو اطلاعنا على تطور فكر كانط كما جاء في كتاب الدين، أو في الأقل هو تعبير أكثر حدة عن رؤيته، بمجرد شروعه في النظر إلى الدين على نحو أكثر إسهابًا نوعًا ما. وفي هذا وبما لديه من خلفية مدرسة التقية كان من شأن علم النفس الأخلاقي عنده أن يكون أغسطينيًّا لا مانويًّا. فالأسلوب والنغمة للميل المانوي غالبًا ما يكونان حاضرين، ولكن يظل المذهب الصريح أغسطينيًّا.

الفكرة الأساسية لعلم النفس الأخلاقي المانوي هي أن لدينا نفسين: نفسًا خيرة نمتلكها بوصفنا ككائنات ذكية تنتمي إلى عالم مفهوم، والنفس السيئة التي نمتلكها ككائنات طبيعية تنتمي إلى عالم حسي. وفي حديثه عن المجرم العتيِّ يقول كانط [(637)]:

إنه ذلك الشخص الأفضل، الذي يظن نفسه عليه، عند تحوله إلى وجهة نظر العالم المفهوم. تراه مقيدًا بلا إرادة عن فعل ذلك عبر فكرة الحرية - أي أنه لم يكن معتمدًا على الحتمية عبر الأسباب في العالم المحسوس، وهو من وجهة النظر هذه يكون على وعي بامتلاكه إرادة صالحة، تشكل وفق اعترافه، قانون الإرادة الفاسدة التي تنتمي إليه كعضو في عالم حسي - قانونًا يعي بسلطانه حتى في حالة خرقه. وقتئذٍ يصبح التعبير الأخلاقي «يجب عليَّ» «أنا أريد» بالنسبة إلى الإنسان كعضو في العالم المفهوم.

للنفس الخيرة نزعة واحدة، وهي باستخدام لغة كانط في كتاب الدين، نزعة التصرف بدافع من القانون الأخلاقي. وهذا هو السبب في أن تتحول حالة «يجب أن» في النفس الخيرة إلى «أريد أن». والسبب الوحيد لإخفاقنا في التصرف من خلال ذلك القانون بوصفه مبدأ الاستقلالية هو أننا محملون برغبات وميول طبيعية، ومن ثم لا بد من أن يكون من أماني جميع الأشخاص العاقلين كما يقول كانط أن يكونوا متحررين كلية من هذه الرغبات والميول [(638)]. فهي مزدراة من عقلنا القادر من واقع وعيه بكرامته على تحقيق السيادة عليها [(639)]. والحقيقة هي أننا كأعضاء في العالم المفهوم، لا نعزو رغباتنا الطبيعية إلى نفسنا السليمة، وذلك لأنها إذا جاز القول، لا يتعدى كنهها

تحريضات وإغراءات تثار بداخلنا بفعل الحاجات التي تدفعنا ككائنات محدودة متموضعة في نظام الطبيعة [(640)].
بالمثل فإن للنفس السيئة أو الطبيعية نزعة واحدة فحسب، في الأقل ما دامت عقلانية: إنها النزعة إلى السعادة، أو حب الذات العقلاني. وهي نزعة توازي على نحو ما النزعتين الأخريين للحيوانية والإنسانية الواردتين في كتاب الدين، على الرغم من أن تفسير هاتين النزعتين ليس واحدًا. فيجب علينا دائمًا، باعتبارنا مدفوعين بالرغبات الطبيعية ومبدأ السعادة، أن نمر بخبرة الأوامر الاحترازية للقانون الأخلاقي بوصفها إحباطًا، وهو عنصر غريب يعوق السبيل إلى ما نريده. ولو كانت النفس السيئة أو الطبيعية تفتقر إلى الشعور الأخلاقي، فإن ما يمكن فهمه خطأ في ذلك هو ببساطة الخوف والعدوانية، أو الغضب المكبوت الذي يستهدف الذات من أجل الأمان [(641)]. أخيرًا، فإن النفس السيئة هي أيضًا نفس مدفوعة ذاتيًّا، وذلك لأن إشباع الرغبات الطبيعية تكون عابرة مخلفة وراءها فراغًا أعظم مما كان قبلها: فالميول، حتى عندما تكون مفطورة على خير مثل التعاطف، تكون عادة عمياء ووضيعة [(642)].
2 - يطرح علم النفس الأخلاقي المانوي صعوبات هائلة على مذهب كانط الأخلاقي: فهو لا يلزمه بمذهب هرطقي خطر يخالف فحوى فكره المتدين فحسب، بل أيضًا يبدو أنه يطيح أي تفسير للمسؤولية مقبولًا لدينا عند تصرفنا في ظل فكرة الحرية في اضطلاعنا بوجهة النظر العملية. فلأنه، أي علم النفس المانوي، يفتقر إلى فكرة قوة الاختيار الحر، لا يمكنه تقديم مثل ذلك التفسير. لأننا كأعضاء في العالم المفهوم، يفترض أن نرى أنفسنا جميعًا متساوين لا خيار لدينا إلا التصرف من خلال القانون الأخلاقي (حيث لا نمتلك نزعة أخرى)، بينما كأعضاء في العالم الطبيعي، يفترض بنا أن نرى أنفسنا بوصفنا جميعًا متساوين في عدم امتلاك خيار سوى تعقب سعادتنا. وإذا رأينا أنفسنا بتلك الطريقة من وجهة النظر العملية، سيبدو من المستحيل التفكير في أنفسنا كمسؤولين جميعًا بالتساوي فيما يسلك بعضهم على نحو أفضل من غيرهم. وقتئذ سنفتقر إلى الأسباب المناسبة لإلزام هؤلاء المخفقين المسؤولية.
يمكننا بطبيعة الحال قول ذلك بينما تكون نزعتنا إلى التصرف بدافع من القانون الأخلاقي كأعضاء في العالم المفهوم ثابتًا وخالصًا، فيمكن أن تكون لرغباتنا وميولنا الطبيعية قوى واتجاهات كثيرة مختلفة في ما يتعلق بموقعنا في العالم الطبيعي. وربما يمكننا القول أيضًا إن سلوكنا الفعلي يتحدد بفعل توازن القوى التي تولدها تلك الرغبات، التي تعتمد قوتها واتجاهها على الملابسات والظروف. فالناس الذين يفعلون الصواب هم أناس لا تكون نزعتهم إلى التصرف من خلال القانون الأخلاقي هو همهم الغالب المحدد باتجاه وقوة رغباتهم الطبيعية، أما من يتصرفون خطأ فهم يعانون القَدَر

المقابل. وهنا نصل إلى القضاء والقدر الأخلاقي المألوف للرؤية المانوية، الذي يتجنبه كانط بكل تأكيد.
3 - يتغلب علم النفس الأخلاقي الأغسطيني على هذه العيوب بعزوه قوة الاختيار الحر إلى النفس فضلًا عن تعقيد كافٍ لأجل تفسير مرض للمسؤولية. فلم تعد هناك ازدواجية بين نفس خيرة وأخرى شريرة - لكلٍ منهما نزعة واحدة فحسب، مع احتمال تصادم أحدهما مع الأخرى - بل نفس واحدة بثلاثة نزعات، جميعها نزعات للخير. فضلًا عن أن لهذه النزعات نظام أخلاقي ملائم يناسب الأشخاص الأحرار القادرين على التصرف من خلال عقل علمي محض. ومن ثم لا يكمن أصل الشر الأخلاقي في نفس سيئة برغباتها الطبيعية، بل في قوة الاختيار الحر فحسب، وهو ما قد يغير النظام الأخلاقي للنزعات ويحدد ما نعتبره في منزلة أسباب ملائمة في تقرير ما نفعله.
أما في ما يتعلق بكيفية فهم هذين النوعين من السيكولوجية الأخلاقية، أعتقد أن علينا النظر إليهما كطريقتين لتصور طبيعتنا الأخلاقية من وجهة النظر العملية، ومن ثم الكيفية التي نرى بها أنفسنا في تصرفنا في ظل فكرة الحرية. ومن ثم فهما على حالهما هذا ليسا تفسيرين إمبيريقيين لعلم النفس الإنساني، ولا يخضعان لمعايير معتادة من الصدق الإمبيريقي، بل ينتميان إلى طرق مختلفة من تمييز الوعي الذاتي التأملي للعقل العملي المحض، ومن ثم يجسدان تصورات مثالية مختلفة عن الشخص.
عندما نتصرف، كما سبق أن ذكرنا، في ظل فكرة الحرية بناء على الرؤية الأغسطينية، لا يمكننا النظر إلى صفتنا أو شخصيتنا الأساسية (الترتيب الذي يحدد وزن الأسباب) بوصفها مصنوعة اجتماعيًّا أو نتيجة لقوانين سيكولوجية ومصادفة. وقد تختلف منظومة أسبابنا عن منظومة الآخرين، لكن يظل من الواجب علينا عدم النظر إلى أنفسنا، كقوى غير مساءلين عنها، وكأننا صنعناها هكذا. وإلا سيكون علينا التخلى عن العقل الحر. وهنا يتضمن الأمر وبوضوح مثالًا بعينه للشخص، بدلًا من النظرية السيكولوجية.
لا يعني هذا أن معقولية هذا الأنموذج المثالي لا تخضع للمعايير أو الفحص. بحجة أنها قد تكون غير متطابقة مع أحكامنا موضع الاعتبار بناء على التفكير المطلوب، ومن ثم تكون مرفوضة. فقد يثبت حماقتها وبعدها عن العملية، بناء على الطريق التي نكون عليها في الواقع. ولكن، لا يفترض تقرير هذا عبر حجة سابقة، بل عبر التوصل إلى قدرتنا على القبول الفعلي للأنموذج المثالي للشخص بناء على التفكير والاهتمام المطلوب، وأيضًا هل نستطيع تأكيد العيش وفقًا له من عدمه. ويعتقد كانط أن في استطاعتنا ذلك، نظرًا إلى أن الأنموذج المثالي للعقل المحض عنده يمكن أن يظهر نفسه في الواقع.

## 5§ - جذور الدافعية الأخلاقية في شخصنا

1 - يمكننا الآن النظر في الشرط الرابع من وجود العقل العملي. ومن ثم فنحن أخيرًا على مشارف الوصول. وأعتقد أن فكرة كانط هي كما يلي: إذا رتبنا نزعاتنا وفقًا للنظام الأخلاقي سنتصرف وقتئذ من خلال المبدأ الملائم لنا في ضوء موقفنا الخاص في العالم. والتصور الأخلاقي الأساسي عند كانط هو أن النبل/الأرستقراطية تشمل كل شخص كحر متساوٍ مع الآخرين. وهي ليست أرستقراطية من الطبيعة أو من طبقة اجتماعية، أو لفكر أو جمال أو إنجاز غير معتاد. ولا هي كما قد يعتقد بعضهم جزافًا، أرستقراطية من صفة أخلاقية وقيمة أخلاقية.

هي بالأحرى، أرستقراطية الجميع. فهي تشمل جميع الأشخاص العاقلين والعقلانيين، تضطلع قوى العقل لديهم بتحديد موقفنا محسوبين بوصفهم منتميين إلى أشخاص في جميع نواحي الحياة، وهي ميزات لا يمتاز بها أحد. والواقع أن هذه القوى تميزنا كنوع طبيعي - أي بشر - ككائنات ذكية تتمتع بحساسية أخلاقية تضفي الحيوية على الأجساد البشرية المنتمية إلى النظام الطبيعي، من دون اقتصارهم على ذلك.

يرد كانط في نهاية كتاب القانون [(643)] (*Canon*) على الاعتراض القائل بأن المقالين عن الإيمان العملي (الإيمان بالله والخلود) لم يضيفا كثيرًا بعد العمل العظيم المبذول في نقد العقل. والمؤكد أنه كان من الممكن تحقيق الفهم العام بهذا القدر دون مساعدة من الفلسفة! فيأتي رده:

هل أنت حقًا تطالب بأن أنموذج المعرفة الذي يهم جميع الناس ينبغي أن يتجاوز الفهم العام، ولا يتكشف لك إلا عبر الفلاسفة؟ قطعًا، إن ما تجده خطأً [في ما قلته] هو أفضل تأكيد لصحته. لأننا بهذا نكشف لأنفسنا، ما يمكن أن يكون قد تم التنبؤ به في البداية، أي إنه في الأمور التي تعني الناس من دون تمييز لا تكون الطبيعة مذنبة في توزيع محايد لعطاياها، وذلك في ما يتعلق بالغايات الأساسية للطبيعة البشرية التي لا يمكن لأعلى فلسفة أن تحقق لها تقدمًا أكثر مما هو ممكنًا في ظل التوجيه الذي أنعمت به الطبيعة حتى على الفهم الأكثر اعتيادًا.

2 - هنا، لا تعني مكانتنا الخاصة في العالم أننا أيضًا نسكن مملكة مختلفة، متخيلة كمملكة منفصلة أنطولوجيًّا عن نظام الطبيعة؛ بل تعني أننا قادرن على الرغم من ذلك على الشعور والسلوك تأسيسًا على قوى العقل النظري والعملي ومحكومون بها. وتعني أيضًا أن بإمكاننا العيش في عالم أخلاقي، وأننا في سبيل ذلك نحتاج إلى العيش بواسطة مبادئ العقل العملي المحض فحسب، ومن ثم وفقًا للنظام الأخلاقي المتجذر في نزعاتنا والملائم لطبيعتنا. والأشخاص في مملكة الغايات يعرضون أمام أنفسهم وبعضهم أمام بعض مكانتهم المشرفة كأشخاص أحرار متموضعين، إذا جاز القول، فوق نظام الطبيعة، بمعنى أن في استطاعتهم التصرف باستقلال عن ذلك النظام في

اتباعهم المثل الشخصية والاجتماعية التي يخولها ويقضي بها القانون الأخلاقي لعقلهم.

من ناحية أخرى، لا يعني القانون الذي نتصرف من خلاله رفض العالم الطبيعي. على العكس، فهو قانون، يضفي على العالم، عند تصرفنا جميعًا بواسطته، صيغة لعالم مفهوم [(644)]، عالم يتيح مجالًا واسعًا لرغباتنا الطبيعية وعواطفنا (الغايات المباحة) بحيث لا تكون مملكة الغايات التي نبلغها مجرد عالم أخلاقي فحسب، بل أيضًا عالمًا سعيدًا في ظل شروط معقولية موائمة [(645)].

تتمثل قناعة كانط المؤسسة لهذه الرؤية في أننا بمجرد فهمنا الكامل لهذا التصور الأخلاقي والعيش على أساسه في فكرنا، سنفهم أنفسنا على الفور فهمًا كاملًا كأعضاء في عالم ممكن للغايات ويصبح لدينا هذا التصور عن أنفسنا ومن ثم لا يسعنا وقتها سوى أن نكون مدفوعين بعمق إلى التوحد مع ذلك الأنموذج المثالي والتصرف وفقًا لذلك التصور. وهذه حقيقة متجذرة في طبيعتنا كما هي مصورة في كتاب الدين، حقيقة تمكننا الفلسفة من فهمها. ولعل المقاطع الأكثر رهافة وسموًّا عند كانط، هي تلك التي يصف فيها التأثيرات العميقة للإلمام الواضح بالقانون الأخلاقي علينا، وكيف يظهر استقلالنا عن الطبيعة.

بمجرد إظهار الفلسفة أن فهم المثال الأخلاقي يؤدي إلى التطابق معه والتصرف وفقًا لها، نرى الشرط الأخير (د) لوجود عقل عملي محض متحقق: يمكن القانون الأخلاقي أن يكون دافعًا كافيًا لنا، أيًّا كانت رغباتنا الطبيعية. وهذا هو بيت القصيد من المثالين اللذين يصفهما كانط في كتاب نقد العقل العملي [(646)]: الأول يبرز أن الرغبات الطبيعية لا يمكن أن تغلب على حب الحياة، والمثال الثاني أن الرغبة القائمة على تصور للتصرف من خلال القانون الأخلاقي يمكنها أن تحقق ذلك. ويعتقد كانط في أنه قد بين أن جميع الشروط مستوفاة، ومن ثم يوجد في حقيقة الأمر عقل عملي محض. ورؤيته الواردة في نقد العقل العملي يعززها ما يوضحه في كتاب الدين من علم نفس أخلاقي أكثر ملاءمة. ذلك أن تفسيرنا لمذهب الحقيقة العقلية يعد الآن مكتملًا.

Immanuel Kant: Gesammelte Schriften (Berlin: Prussian Academy of (605) Science, 1900), vol. 6, «Religion,» pp. 26 ff., and Religion within the Limits of Reason Alone, Trans. by T. M. Greene and H. H. Hudson (New .York: Harper and Row, 1960), pp. 21 ff

(606) عن هذه المسألة، يُنظر أيضًا:

Immanuel Kant: Groundwork of the Metaphysics of Morals, Trans. by H. D. Paton (New York: Harper and Row, 1964), intro., §§11-16; Gesammelte, .vol. 6, «Metaphysics of Morals,» pp. 398-411

.Kant, Gesammelte, vol. 6, «MdS,» p. 400 (607)

Kant: Gesammelte, vol. 6, «Rel,» p. 26, and Religion within the (608) .Limits of Reason, p. 21

محتوى الهامش كما يلي: «لا يمكننا النظر في هذه [النزعة] بوصفها متضمنة في مفهوم [النزعة] السابقة، بل يجب بالضرورة أن نتعامل معها باعتبارها نزعة خاصة. فمن واقع أن الكائن يتمتع بالعقل، فإن ذلك يستتبع بلا جدال أن هذا العقل، وعبر الاستدلال وحده لملاءمة قواعد السلوك الخاصة به، التي من المفترض أن تكون [...] قوانين كونية، يكون من ثم قادرًا على تحديد قوة الاختيار بلا شروط، ومن ثم يكون في نفسه ’عمليًّا‘ [...] والكائن البشري الأكثر عقلانية في العالم قد يظل في حاجة إلى حوافز بعينها متأصلة في غايات الرغبة، ليحدد خياراته. وقد يمنح في حقيقة الأمر تفكيرًا هو الأكثر عقلانية عن تلك الاهتمامات كلها لا القدر الأعظم من هذه الحوافز فحسب [المتأصلة في غايات الرغبة] لديه، بل أيضًا وسائل الوصول إلى الغاية التي تم تحديدها، وذلك من دون الشك مطلقًا في إمكان حدوث مثل هذا الشيء بوصفه القانون الأخلاقي المطلق، الذي يعلن أنه نفسه حافز، وفي الحقيقة هو الحافز الأعلى. ولو افترضنا أنها ليست معطاة لنا من الداخل، فلا ينبغي البتة وبواسطة أي استنتاج أن نختلس وجوده أو أن ننتصر له على حساب إرادتنا. لكن هذا القانون هو القانون الوحيد الذي يعلمنا باستقلالية قوتنا على الاختيار عن الحتمية أو التحديد عبر جميع الحوافز الأخرى (الخاصة بحريتنا) وفي الوقت نفسه للمسؤولية عن جميع أفعالنا».

Kant: Gesammelte, vol. 6, «Rel,» p. 28, and Religion within the (609) .Limits of Reason, p. 23

.Kant, Gesammelte, vol. 6, «MdS,» p. 226 (610)

.Ibid., pp. 213 f (611)

Lectures on Metaphysics XXVIII:182, Cited by Allen Wood in (612) «Kant’s Compatibilism,» in: Self and Nature in Kant’s Philosophy (Ithaca, .N.Y: Cornell University Press, 1984), p. 79

(613) Kant: Gesammelte, vol. 6, «Rel,» pp. 29-32, and Religion within the Limits of Reason, pp. 23-27.

(614) Augustine, Civitate Dei (426 AD), book 14, chaps. 3, 11-14.

(615) Kant: Gesammelte, vol. 6, «Rel,» pp. 23 f., and Religion within the Limits of Reason, pp. 19 f.

(616) أشرنا إلى فكرة الإرادة الاختيارية سابقًا، ربطًا بفكرة كانط عن الإرادة الخالصة في المحاضرة الأولى عنه (الفصل الثامن)، المبحث الثالث (§4)، وأيضًا في المحاضرة الثانية (الفصل التاسع)، المبحثين الثالث والرابع (§§3، 4).

(617) Kant: Gesammelte, vol. 6, «Rel,» p. 35, and Religion within the Limits of Reason, p. 30.

هكذا أفهم قول كانط، أنه في غياب جميع البواعث أو الحوافز لا يمكن تقرير القدرة على الاختيار.

(618) Kant: Gesammelte, vol. 6, «Rel,» pp. 36, and Religion within the Limits of Reason, p.[31].

(619) Kant: Gesammelte, vol. 6, «Rel,» pp. 35, and Religion within the Limits of Reason, p.[30].

(620) Kant: Gesammelte, vol. 6, «Rel,» pp. 35, and Religion within the Limits of Reason, p.[30].

(621) Kant: Groundwork, chap. 3, §4 [447-448]; and Gesammelte, vol. 5, «KP,» p. 47.

(622) Kant: Gesammelte, vol. 6, «Rel,» pp. 39-44, and Religion within the Limits of Reason, pp. 34-38.

(623) يُنظر أيضًا ما يقوله كانط ضد نسق التشكيل القبلي للعقل المحض في كتاب نقد العقل المحض،

Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, Trans by N. Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965), p. B167 f.

(624) Kant: Gesammelte, vol. 6, «Rel,» p. 41, and Religion within the Limits of Reason, p. 36.

(625) أقول جزئيًّا لأن شخصيتنا الإمبيريقية ليست من مهمة العقل العملي وحده. يقول كانط: «إن الأخلاق الحقيقية للأفعال، قيمتها أو مثالبها، حتى تلك الخاصة بسلوكنا، تظل من ثم خفية علينا كلية. ويمكن لما نلقيه من اتهامات ألا يشير سوى إلى الشخصية الإمبيريقية. أما قدر ما يمكن عزوه في هذه الشخصة إلى التأثير الخالص للحرية، وما يمكن عزوه إلى الطبيعة القح، أي أخطاء المزاج التي لا يوجد عنها مسؤولية، أو إلى تكوينها السعيد [...] فهو أمر لا يمكن تحديده البتة، وبناء على ذلك لا توجد أحكام عادلة يمكن إجازتها»،

Kant, Critique of Pure Reason, p. B580n.

(626) Ibid., pp. N929-931.

(627) Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» p. 99.

(628) Kant, Critique of Pure Reason, p. B578 f.

(629) Kant: Gesammelte, vol. 6, «Rel,» pp. 39 f., and Religion within the Limits of Reason, pp. 43 f.

(630) Kant: Gesammelte, vol. 6, «Rel,» pp. 43 f., and Religion within the Limits of Reason, pp. 38 f.

(631) Kant, Critique of Pure Reason, pp. B579 f.

(632) Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» pp. 97-100.

(633) Kant: Gesammelte, vol. 6, «Rel,» pp. 43 f., and Religion within the Limits of Reason, pp. 38 f.

(634) عن هذه النقطة، يُنظر المباحث المهمة في الديالكتيك من كتاب نقد العقل العملي (VII-VIII of the Dialectic): Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» §§7-8.

(635) للاطلاع على تفسيرات ميتافيزيقية، يُنظر:

Norman Kemp Smith, A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason (London: Macmillan, 1930), pp. 514-518, and Allen Wood, «Kant's Compatibilism,» in: Self and Nature in Kant's Philosophy (New York: Cornell University Press, 1984). pp. 89-101.

لتوضيح المسألة بشكل أكثر اكتمالًا، لنفترض أن المرء يحاول توفيق الحرية المتعالية مع الحتمية (الفيزيقية) السببية الصارمة من الحالة الأولى للعالم على النحو الآتي: تخيل وجود عدد «ن» من الأنفس الصورية، حيث «ن» هي عدد الأشخاص الموجودين في أي زمان في نظام الطبيعة (الماضي، الحاضر، المستقبل). ولنتخيل أن هذه الأنفس في سبيل إجراء خيارات حرة تجاوزية/ترانسندنتالية لشخصية مفهومة. وذلك مع زعم أن هذا الاختيار يكون مرة واحدة ولا علاقة له بالزمن ويرتب النزعات الثلاث بوصفها المبادئ الأسمى التي نتصرف بها. ولنفترض أن هذا العدد «ن» من الاختيارات قد تم على هذا النحو، فإن الذكاء الإلهي وقتئذ سيحسب حجم الكتلة الأولية للكون وشكلها وتوزيع جزيئاتها داخلها، والمبادئ الأولى الملائمة للفيزياء والكيمياء، وغيرها مما له تأثير، بحيث إن بُدئ بالحالة الأولى للعالم، تتكشف الأحداث الطبيعية وفقًا لقوانين سببية بطريقة تنعكس بها الشخصيات المفهومة وعددها «ن» (المختارة بحرية) في ما يناظرها من شخصيات إمبيريقية عددها «ن» لأشخاص في مجتمعات مختلفة على مر التاريخ.

هذا التخيل قد يبدو موفقًا بين الحرية الترانسندنتالية والحتمية السببية. فهي تتيح لنا القول إن جميع الأشخاص لديهم حرية متساوية في تحديد شخصيتهم المفهومة ومن ثم تحديد مسار حياتهم في العالم. فضلًا عن ذلك، فإننا مصنوعون فوق نظام الطبيعة، ولدينا يد في صنع المسار الكلي للتاريخ، وذلك

لأن اختيارنا للشخصية المفهومة يفرض مزيدًا من القيد على الإمكانات المفتوحة للذكاء الإلهي في خلق العالم.

قد يظن بعضهم أن لهذا التخيل فائدة مؤكدة، ولنقل في مقارنة رؤية كانط برؤية لايبنتز؛ لأن في تصور لايبنتز، تكمن مفاهيم الفرد الكامل من الأبد في العقل الإلهي، فحياة يهوذا كحياة ممكنة حاضرة ومعروفة للرب في كل تفصيلة قبل خلق يهوذا كجزء من أفضل العوالم الممكنة. ولم يكن ليهوذا مطلقًا أن يختار شخصيته المفهومة والقوانين التي تحدد تطوره كجوهر روحاني على مر الزمن؛ قوانين تمثل القوانين نفسها على الرغم من الفروق الفردية وعدم قابليتها للاختزال في قوانين طبيعية للعلم. ولا يعرف يهوذا قانونه الخاص، حيث لا بد من أن يكون أي قانون متماسكًا بصورة يسفر عن انسجام أزلي وانعكاسات متبادلة لجميع الجواهر في أكثر الأكوان كمالًا، كل من وجهة النظر الخاصة به.

أي تنوير يمكننا تخيل تحقيقه من هذه المقارنة، من شأن كانط أن يعتبره تافهًا أو عبثًا فكريًّا. وفي التشديد على قناعات الإيمان العاقل، لا يفترض أن نطبقها نظريًّا بهذه الطريقة.

(636) أخذت الاسمين لعلم النفس، الأغسطيني والمانوي، من كتاب أغسطين الاعترافات (*Confessions*). فقد كان قبل أن يدخل في المسيحية يعتقد في المانوية، وتتضمن كتابات كثيرة له تفسيرًا لعقائد هذه الطائفة. وتعد رؤيته ممثلة للصراطية (الأرثوذكسية) المسيحية، وعلم النفس الأخلاقي الأغسطيني عند كانط يعد المذهب الأكثر صراطية (أرثوذكسية) لديه. ولا أعني بهذا أن رؤية كانط صراطية (أرثوذكسية).

(637) Kant, Groundwork, chap. 3, §19 [454-455].

(638) Ibid., chap. 2, §48 [428].

(639) Ibid., §9 [410-411].

(640) Ibid., chap. 3, §26 [457-458].

(641) Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» pp. 72-76.

(642) Ibid., pp. 117 f.

(643) Kant, Critique of Pure Reason, p. B879.

(644) Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» pp. 43 f.

(645) Kant, Critique of Pure Reason, p. B373.

(646) Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» p. 30.

# الفصل السابع عشر
# المحاضرة العاشرة عن كانط
# وحدة العقل

## 1§ - وجهة النظر العملية

1 - في هذه المحاضرة الأخيرة عن كانط، سنبحث في وحدة العقل وفكرة الإيمان العقلي في صيغتين (سأشرحهما على الفور) وعلاقتهما بفكرة الفلسفة كدفاع. سأشير أولًا إلى وجود ثلاث وحدات من العقل: الأولى، في الشطر النظري، وهي أعظم وحدة نظامية ممكنة لمعرفة الأشياء المطلوبة لتحقيق معيار كاف من الصدق الإمبيريقي [(647)] والثانية، في الشطر العملي، أعظم وحدة نظامية ممكنة للغايات في مملكة للغايات [(648)]. والوحدة الثالثة ترتبط بكلا العقلين النظري والعملي في تكوين موحد للعقل تكون الصدارة فيه للعقل العملي، حيث يصبح كل اهتمام بالعقل في نهاية الأمر اهتمامًا عمليًا [(649)].

من طرائق مقاربة وحدة العقل أن نختبر فكرة كانط عن الإيمان العاقل وما يعبر عنه من مسلمات (مثلما يسميها هو). فما يقوله كانط عن هذه المسلمات يثير الأسئلة الأصعب من نوعها عن وحدة العقل: أولًا كيف يرتبط العقل العملي تحديدًا (وجهة النظر العملية) بالعقل النظري (وجهة النظر النظرية) في تكوين العقل، والسؤال الثاني، كيف تكون الصدارة للعقل العملي في ذلك التكوين؟ إنهما لموضوعان مبهمان، لا يسعني بصددهما سوى الإشارة إلى توضيحات عريضة حول مقاربة ممكنة.

2 - قبل أن نمضي قدمًا، أود التشديد على نقطة ذكرناها المحاضرة السابقة. تتذكرون ما يقوله كانط أغلب الوقت عن أن معرفتنا ممتدة عبر مسلمات للإيمان العاقل (الحرية والله والخلود) لكنه دائمًا ما يضيف، إنها ممتدة من وجهة نظر عملية فحسب. المقطع الآتي من كتاب نقد العقل العملي [(650)] يعد مثالًا على ذلك:

هل معرفتنا [...] ممتدة بالفعل [...] وهل ذلك متأصل في العقل العملي الذي يمثل بالنسبة إلى العقل التأملي مجرد عقل متعال/ترانسندنتالي؟ قطعًا، لكن ذلك فحسب من وجهة نظر عملية. لأننا وقتئذ لا نعرف طبيعة أرواحنا، ولا طبيعة العالم المفهوم، ولا الكيان الأسمى (Supreme Being) في ما يتعلق بماهيتها في حد ذاتها. وما فعلنا سوى تجميع تصورات عنها في المفهوم العملي عن الخير الأسمى بوصفه غاية إرادتنا وعبر وسيلة القانون الأخلاقي فحسب [...]

أما عن كيف تكون الحرية ممكنة وكيف يفترض بنا تصور نوع من السببية تصورًا نظريًا وإيجابيًا، فذلك ما لم يكتشف. وكل ما هو مفهوم أن مثل هذه العلية مفترضة بطريقة القانون الأخلاقي ولأجله ذاته [...] الشيء نفسه ينطبق على الأفكار الأخرى.

ما يقصده كانط أنه عند اعتقادنا في حريتنا المتعالية (أي تمتع عقلنا بعفوية مطلقة وشروع القرارات الحرة في سلسلة جديدة من الأحداث)، وعند اعتقادنا في الرب والخلود، لا يفترض بنا أخذ هذه القناعات باعتبارها معرفة ذات مغزى؛ فلا يفترض أن نعتبرها على الإطلاق امتدادًا لفهمنا النظري للعالم، مدروسة في العلوم [(651)]. ومن ثم لا يكون للإيمان العقلي بالله، على سبيل المثال، دورٌ في علم الفيزياء، مثلما هو رب الطبيعة/الفيزياء رب البرهان الفيزيائي الغائي [(652)]، لا دور له في الإيمان العملي. ولكن لا توجد حجج يمكن أن تسلبنا الاقتناع بأن أفكار الحرية والرب والخلود مفاهيم صادقة (wahre Begriffe).

المطلوب لمثل هذا التمديد لمعرفتنا من وجهة نظر عملية هو وجود غرض قبلي (a priori purpose)، أي موضوع يقدمه القانون الأخلاقي باعتباره غاية قبليةً [(653)].

وسأميز غايتين في هذا السياق: الأولى مملكة الغايات كما وجدناها في كتاب الأسس والمقالات السياسية، والغاية الثانية هي الخير الأسمى، كما نجدها في كتب النقد الثلاثة. وأعتقد أن طبيعة إقناع رؤية كانط في هاتين الحالتين مختلفة تمامًا، وسأعطيهما اسمين مختلفين: الإيمان العقلي بالمعتقدات المدعمة لعملنا من أجل مملكة الغايات، بينما في ما يتعلق بالمعتقدات المدعمة لكفاحنا من أجل الخير الأسمى فنسميها الإيمان العقلي (vernunftglaube). وسنبدأ بالأول.

## §2 - مملكة الغايات كغاية للقانون الأخلاقي

1 - في المحاضرة الخامسة عن كانط ذكرت أن فكرة مملكة الغايات (في صورتها الموجودة في كتاب الأسس) وفكرة الخير الأسمى (كما هي موجودة في نقد العقل العملي) تعدان تصورين مميزين ذوي تطبيقات مختلفة في ما يتعلق برؤية كانط. ولم ننظر وقتذاك في كيفية تميزهما، لكن لا بد من مناقشة وجهة النظر العملية ومسلمات الإيمان العقلي الآن.

في تفسيرنا البنائية الأخلاقية عند كانط، يرد مثال لمملكة ممكنة للغايات بوصفه غاية قبليةً ومبنيةً للقانون الأخلاقي. وأحد الملامح الأساسية لهذا المثال معقولية السعي لبلوغ مثل تلك المملكة في العالم الطبيعي، في الأقل في ظل ظروف مواتية. ونحن في هذا لا نكون حالمين مخدوعين غافلين عما هو ممكن فعليًا. فمملكة الغايات بذلك المعنى تعني خيرًا طبيعيًا، خيرًا ممكنًا (على الرغم من عدم تحققها أبدًا كاملة) في نظام الطبيعة.

2 - تدعم المقاطع الآتية هذا التفسير. أولًا من كتاب نقد العقل المحض [(654)]:

«إنني أسمي العالم عالمًا أخلاقيًا، بقدر ما يمكن وفقًا لجميع القوانين الأخلاقية

[...] لأننا نجرده [...] من الصعوبات الخاصة التي تتعرض لها الأخلاق (ضعف الطبيعة البشرية وفسادها)، فيكون الاعتقاد في هذا العالم حتى الآن عالمًا مفهومًا وحسب. وبهذا [...] فإنه مجرد فكرة، على الرغم من أنها في الوقت نفسه فكرة عملية، يمكن بالفعل أن يكون لها، كما ينبغي، تأثير على العالم الحسي، لجعل ذلك العالم مطابقًا لتلك الفكرة قدر الإمكان».

في مقطع آخر من المرجع نفسه [(655)]: «في عالم مفهوم، أي عالم أخلاقي، بالمفهوم الذي نجرده فيه من معوقات الأخلاق (الرغبات) كلها فإن نظام كهذا [...] سيكون في حد ذاته السبب في سعادة عامة، لأن الكائنات العاقلة في ظل توجيه تلك المبادئ [القوانين الأخلاقية] ستكون في ذاتها مصدرًا للرفاهية المستمرة لأنفسهم ولغيرهم. ولكن مثل هذا النظام من أخلاق مكافأة الذات هو مجرد فكرة، يتوقف تنفيذها على شرط أن يفعل الجميع ما يتوجب عليهم».

أما في الفقرة 78 من الفصل الثاني من كتاب الأسس [438-439]: «عالم من الكائنات العقلانية (mundus intelligibilis) هو عالم ممكن للغايات؛ ممكن عبر إعمالها قوانيها الخاصة من جميع الأشخاص كأعضاء في هذا العالم أو المملكة [...] مملكة من الغايات ستتحقق فعليًا في الوجود من خلال قواعد سلوكية عامة يقررها الأمر المطلق كقاعدة لجميع الكائنات العقلانية، حال اتباع هذه القواعد السلوكية العامة كونيًا».

لنلاحظ أن عالمًا أخلاقيًا هو عالم يمكن إدراكه أو بلوغه (بقدر لا بأس به) في العالم الاجتماعي الطبيعي، في عالمنا هذا. فهو مجتمع يجني الناس فيه سعادتهم المتبادلة عبر التصرف بدافع من واجباتهم نحو العدالة والفضيلة. هكذا تكون محصلة التزام الجميع بالقانون الأخلاقي في ظل شروط محبذة إلى درجة معقولة في عالمنا. وهذه هي الفكرة عن أخلاق مكافأة الذات.

أخيرًا، لنتذكر المقطعين من كتاب نقد العقل العملي اللذين استشهدنا بهما في المحاضرتين الرابعة والخامسة عن كانط. فهو في ذلك المرجع، تحديدًا في [(656)]، يقول إن القانون الأخلاقي يمنح نظام الطبيعة (الخام المحسوس) صيغة عالم مفهوم من دون التدخل في ميكانيزم الطبيعة. فالطبيعة الحسية للكائنات العقلانية هي وجودهم في ظل القوانين الأخلاقية، والطبيعة الحسية الفائقة للأشخاص أنفسهم هي وجودهم في ظل قوانين أخلاقية مستقلة عن الطبيعة وتنتمي إلى استقلالية العقل المحض. ويميز كانط في نقد العقل العملي [(657)]، بين قوانين نظام للطبيعة تخضع له الإرادة وبالمثل نظام للطبيعة يخضع للإرادة. والأخير هو نظام للطبيعة يبلغ فيه الأشخاص وبدرجة كبيرة مملكة للغايات: وفي تلك المملكة، لا تكون موضوعات الطبيعة هي السبب في القانون الأخلاقي الذي يبني الأشخاص في ضوئه مملكة للغايات بوصفها الغاية المشتركة والأولى للإرادة العامة. فأفعالهم تكون حرة بتوجهها بالعقل، وهم يعطون الطبيعة صيغة العالم المفهوم.

جاءت مراجعتي لهذه المقاطع بهدف تدعيم تفسير أمثولة مملكة الغايات في الغاية المبنية للقانون الأخلاقي. وبيت القصيد هنا هو إمكان إدراك مملكة الغايات إلى حد بعيد في نظام الطبيعة عند تصرفنا جميعًا، كإمكانية ووجوبًا، بدافع من إجمالي التعاليم الملبية شروط إجراء الأمر المطلق. والعالم الأخلاقي، العالم المفهوم هو عالم يتألف من أشخاص عاقلين وعقلانيين كما ينبغي أن يكونوا في ظل فكرة الحرية في إطار العالم كما نعرفه. فما يصنع العالم المفهوم ليس كوننا في عالم آخر متميز وجوديًا/أنطولوجيًا عن هذا العالم، عالم خارج المكان والزمان، بل جميعنا، هنا والآن، نتصرف من خلال القانون الأخلاقي في ظل فكرة الحرية. ومملكة الغايات هي أمثولة علمانية.

في المقالات السياسية، تكتسب فكرة كانط عن مملكة الغايات مضمونًا أكثر تحديدًا. في الأقل إذا افترضنا أن أمل كانط يتمثل في عالم من دول ديمقراطية دستورية نيابية يربطهم معًا اتحاد للشعوب للحفاظ على السلام الدائم يمكن اعتباره تفسيرًا للبناء المؤسسي الأوسع لمثل تلك المملكة. وسنعود إلى هذه النقطة لاحقًا، ولكن قبل هذا، دعونا ننظر في الغاية القبلية الأخرى: الخير الأسمى.

## §3 - الخير الأسمى كغاية للقانون الأخلاقي

1 - إذًا مسألة ارتباط الجدارة الأخلاقية والسعادة بعضهما ببعض في مملكة للغايات من عدمه يعتمد على ما يقضي به القانون الأخلاقي. فمملكة الغايات قد تكون عالمًا سعيدًا، مثلما تمضي العوالم الاجتماعية، فهي كما يقول كانط، عالم من أخلاقيات مكافأة الذات. وينتج هذا بحكم ما يمكن من ترتيب واجباتنا ضمن عنوانين: الأول واجب تقوية شخصيتنا الأخلاقية وتطوير مواهبنا الطبيعية والإفادة منها (واجبات الكمال الأخلاقي والطبيعي) والثاني، واجب تعزيز سعادة الآخرين.

لا أعتقد مع ذلك أن مضمون القانون الأخلاقي (كما يحدده إجراء الأمر المطلق) يقضي في مملكة الغايات بأن يتصرف الناس بطريقة تجعل السعادة تتناسب وبدقة مع الفضيلة. ومن الملفت هنا أن كانط لم يحاول مطلقًا إظهار هذا؛ ففي فصل الديالكتيك، من نقد العقل العملي، نراه ببساطة يتعامل مع المسألة كأمر مسلم به. وعن سبب موقفه هذا وتخليه كما يبدو عما سميته ببنائيته الأخلاقية مسألة سنتركها جانبًا الآن. علينا النظر أولًا إلى فكرة كانط عن الخير الأسمى في فصل الديالكتيك.

2 - يبدو أن التوصل إلى هذه الفكرة يفترض أن يكون عبر التركيز أولًا على قيمتين أساسيتين في مذهب كانط: إرادة صالحة وسعادة متمثلة في إنجاز الرغبات المباحة المنتظمة في نظام عقلاني. ومن ثم يعد الخير الأسمى ذلك العالم الذي يكون فيه كل شخص لديه إرادة صالحة تمامًا وسعيد سعادة تامة، حيث يمتلك الجميع القيمتين الأساسيتين لأكمل مدى ممكن. وتعد النسبية بين

الجدارة الأخلاقية والسعادة نتيجة مباشرة كونها تنشأ فور تحديد قدرة كل شخص على تبني القيمتين. وهنا، لا بد من أن كانط اعتقد في وجود مساواة في ما يتعلق بالقدرة على الجدارة الأخلاقية. هذه المساواة من الموضوعات المحورية في رؤيته الأخلاقية، ولا بد من أنها أحد عناصر الخير الأسمى، أيًا كان ما ينطبق من قدرة على السعادة. دعونا نشير إلى هذا التصور للخير الأسمى بوصفه الخير الأسمى التام. وسبب الحاجة لمثل هذه التسمية هي أن كانط يستخدم صورة أخرى من هذا التصور للخير الأسمى، والاثنتان مختلفتان إحداهما عن الأخرى.

قد يُرى هذا التباين بوصفه الخير الأسمى لعالم اجتماعي بعينه. ولنفكر في تسلسل أعضاء عالم اجتماعي ما ونعين تدبيرا ملائما من الجدارة الأخلاقية المحققة لكل عضو منهم؛ فيصبح الخير الأسمى لهذا العالم الخاص محدد بتسلسل من درجات السعادة، تقترن كل درجة منها بالتدبير المعين للجدارة الأخلاقية الخاصة بالعضو. وبهذا التصور، نجد مبدأ التناسب غير محدد بعد، حيث إننا لم نقل بعد كيف يُحدد تدبير السعادة. هذا فضلًا عن ضرورة تبريره أي مبدأ ضمن الإطار الذي يطرحه كانط.

لندع الآن مسألة إمكانية وكيفية حدوث ذلك، حيث سنرى وفقًا لهذا التباين أن هناك أشكال مختلفة كثيرة من الخير الأسمى فضلًا عن سلاسل ممكنة من درجات الجدارة الأخلاقية في عوالم اجتماعية خاصة. وبما أننا كأشخاص عاقلين لدينا قوة الاختيار الحر، يظل من المنتظر تحديد الخير الأسمى لعالمنا، ما لم نكن نؤمن مع أوريجانوس [658] (Origen) أن الله بطريقة ما، غير معروفة لنا، لكنها متوافقة مع حريتنا، يُنظر إلى الأمر على أن الجميع وفي الوقت المناسب سيحقق إرادة صالحة كاملة. في ما عدا ذلك، فإن الخير الأسمى لعالم ما إنما يعتمد على ما يفعله الأشخاص الأحرار عادة وكذلك على درجة الجدارة الأخلاقية التي يحققونها فعليًا.

3 - حول صلة هذه الملاحظات بما نتحدث فيه، أرى أن كلًا من تصوري الخير الأسمى الذي ذكرناه للتو - أي الخير الأسمى الكامل وتصور الخير الأسمى لعالم اجتماعي بعينه - هما في اعتقادي غير متسقين مع تفسير كانط للقانون الأخلاقي؛ فهو لا يحاول حتى إظهار الكيفية التي بها يمكن لهذين التصورين عن الخير الأسمى أن ينتجا عن القانون الأخلاقي، ومن ثم كيف لأي منهما أن يكون الغاية القبلية لإرادة خالصة. ويعد هذا الإغفال لافتًا في حالة الخير الأسمى لعالم خاص، لأن مبدأ التناسب هنا يبدو مماثلًا لفكرة الثواب والعقاب الإلهي، وهو ما يدخلنا إلى عالم لاهوت كانط المنتمي إلى مدرسة التقية.

إذا كان لهذا أن يوحي بشيء فهو أن في ذهن كانط تصور مختلف كلية عن أساس الخير الأسمى، وأعتقد أن المبحث الخامس من فصل «الديالكتيك» يطلعنا على هذا التصور، لأنه في هذا المقام يوضح أسس التناسب بين الفضيلة والسعادة. فيقول في ذلك المبحث [659]:

إذا كنا نبحث في غاية الله النهائية من خلق العالم، لا يجب أن نطلق على سعادة الكائنات العاقلة في العالم سوى مسمى الخير الأسمى الذي يضيف شرطًا إضافيًا لرغبة الكائنات العاقلة في أن يكونوا سعداء، وهو شرط أن يكونوا جديرين بالسعادة، وهو ما يتمثل في مجموعة أخلاق هذه الكائنات، لأن هذا وحده يشمل المعيار الذي بواسطته يمكن أن يأملوا في المشاركة في السعادة على يد الخالق الحكيم. ذلك أن الحكمة [...] تعني معرفة الخير الأسمى، وعمليًا، ملاءمة الإرادة للخير الأسمى، ولا يمكن المرء أن يعزو غاية تتأسس على مجرد إحسان إلى حكمة سامية مستقلة. لأننا لا نستطيع تصور الفعل الناجم عن هذا الإحسان [السامي] (في ما يتعلق بسعادة الكائنات العاقلة) باستثناء أن يكون مطابقًا للشروط المقيدة للانسجام مع قدسية إرادة جلالته وكذلك الخير الأسمى الأصلي.

شيئان يخبرنا بهما هذا المقطع: الأول، أن الخير الأسمى هو الغرض النهائي للرب من خلق العالم، والثاني أن شرط تناسب السعادة مع الفضيلة هو أمر ضروري لجعل ذلك الخير الأسمى منسجمًا كلية مع قدسية إرادة الرب بوصفها المصدر الأسمى للخير.

4 - في نقطة سابقة من هذا المبحث يقول كانط [660]: «إن قيمة الشخصية التي تتوافق تمامًا مع القانون الأخلاقي قيمة لا حدود لها، لأن كل السعادة الممكنة في حكم الحكيم والموزع القدير للسعادة [Austeiler] لا حدود لها سوى الافتقار إلى ملاءمة الكائنات العاقلة مع واجبهم». وهذه الفقرة تقدم لنا فكرة ثالثة: إن الله يوزع السعادة الأعظم على مخلوقات لا يحدهم سوى فضيلتهم. وترتبط هذه الفكرة بفكرة رابعة قابلناها من قبل: ألا وهي، إن العقل الإمبيريقي يوصي بأن تكون الفضيلة مصحوبة بالسعادة. فيقول في نقد العقل العملي [661] بغية الخير الأسمى تكون «السعادة أيضًا مطلوبة، وهذا في حقيقة الأمر لا يقتصر على وجهة نظر شخص منحاز يصنع غايته بنفسه، بل حتى في حكم شخص محايد، أي من يُنظر بحياد إلى الأشخاص في العالم كغايات في ذاتهم. فأن نكون في حاجة إلى سعادة وجديرين أيضًا بها دون أن نشارك فيها أمر قد لا يتفق مع الإرادة الكاملة لكائن قدير».

من هنا نفهم سبب افتراض تناسب السعادة مع الفضيلة في الخير الأسمى. فلأن هذا الخير هو غاية الله النهائية من خلق العالم، فهو لا بد من أن يحتوي أكبر قدر ممكن من السعادة تسمح به فضيلة الأشخاص، ولأن الله خير، فلا يفترض من ثم أن يحتوي على مزيد منه، لأن الله مقدس ومن شأن أي سعادة أكبر ألا تنسجم مع قدسية إرادة الله. ويمكننا القول إذًا أن خضوع السعادة للفضيلة كقيد، يعظم الله بوصفه الموزع من السعادة إلى أقصى حد [662]. وإذا فهمنا الخير الأسمى على هذا النحو، هو المجد الأعظم للرب [663]، «فلا شيء يمجد الرب أكثر من ذلك [...] والشيء الأكثر قابلية للتنبؤ في هذا العالم، هو احترام أمر الله، ملاحِظة الواجب المقدس الذي يفرضه قانون جلالته علينا،

عندما يكون هناك فضلًا عن [الاحترام والملاحظة] خطته المجيدة لتتويج مثل هذا النظام الفائق بما يناظره من سعادة».
5 - المشكلة في هذه الفكرة عن الخير الأسمى أن فكرة العقل المحايد غريبة على مذهب البنائية عند كانط. فضلًا عن أن الخير الأسمى لا يتوافق مع فكرة مملكة الغايات بوصفها الغاية المبنية للقانون الأخلاقي: فهو بهذا لا يمكن أن يكون غاية مبنية، لأنه لا يوجد في إجراء الأمر المطلق ما يمكن أن يولد مبادئ أو تعاليم تقضي بنا أن نزن التناسب بين السعادة والفضيلة. وإني لأقول هذا ببساطة من دون جدل أو حجة. فالمؤكد أن ذلك الإجراء، إذا كان ملائمًا من الأصل، سيسمح بالعقوبات والجزاءات من مختلف الأنواع، بوصفها أمورًا ضرورية، ولنفترض ذلك في ما يتعلق بعالم اجتماعي مستقر. لكن المسألة بالتأكيد مختلفة تمامًا بالنسبة لنا أن نحاول توزيع السعادة نسبة وتناسب مع الفضيلة.
أحد أسباب ذلك، كما يقر كانط، أنه ببساطة ليس من شأننا الحكم على شخصية الآخرين الأخلاقية ككل أو محاولة تقدير جدواها. فضلًا عن ذلك، وبناء على غموض دوافعنا، الذي يقر به أيضًا [(664)]، فإن أي قاعدة سلوكية في الخطوة الأولى التي تفترض مثل تلك المعرفة، وتقود إلى المبدأ المعمم لمضاهاة السعادة مع الفضيلة، لن تكون من العقلانية (ومن ثم قد لا تبدأ حتى من خلال إجراء الأمر المطلق، هذا إن قُبلت)؛ فعقلانيتها تقتضي معرفة أكثر مما قد نتوقع أن نمتلكه. الله وحده هو من يمكنه أن يعرف هذه الأشياء، حيث يعني كانط ضمنًا في حجته عن وجود الله كشرط ضروري لإمكانية الخير الأسمى [(665)]. ولنتذكر أيضًا قوله إننا لا يمكننا تقديم حجج مثالية عن الجدارة والذنب، لأننا لا يمكننا معرفة ما في شخصية الشخص الإمبيريقية من قدر التأثير للحرية [(666)]. ومن ثم لا يمكن لمضاهاة السعادة بالفضيلة أن تكون جزءًا من القانون الأخلاقي في تطبيقه علينا بطريقة الأمر المطلق وإجراء الأمر المطلق الذي يفسره لنا.
لهذه الأسباب أستخدم، في تقديمي لمذهب كانط، الأمثولة العلمانية لمملكة ممكنة للغايات يمكن أن تتحقق (بقدر كبير) في العالم الطبيعي. وإني لأرى فكرة الخير الأسمى بوصفها عنصرًا لايبنتزيًا (Leibnizian) أي من العناصر التي تنتمي إلى لايبنتز في نظرية اللاهوت الفلسفي عند كانط [(667)] والتي لم يعِد العمل عليها أبدًا بما يجعلها متسقة مع فلسفته الأخلاقية. وأدعوه عنصرًا لايبنتزيًا لاستناده إلى فكرة أن الله يمكن أن يتصرف على نحو غير كمالي إذا كانت غايته في خلق العالم لم تكن الأكثر كمالًا، أو فكرة الخير الأسمى كما يعرفه كانط. وأن أي غاية أخرى لن تكون متوافقة مع خير الرب أو مع قداسته. فالخير الأسمى هو الغاية القصوى الكاملة المعرفة بهذين المظهرين للكمال الأخلاقي.

## §4 - مسلمات العقلانية

1 - لقد راجعت معكم تصورين لغاية القانون الأخلاقي القبلية، وذلك لعدم تعليق كانط صراحة على الفرق بينهما. لكن تحديد أي من التصورين نستخدم هي مسألة لها الأهمية الأولى، وذلك لاعتماد مسلمات (مضمون) الإيمان العقلي على ماهية هذه الغاية [(668)]. ففي فصل الديالكتيك، نجد ثلاث من هذه المسلمات: الاعتقادات في الحرية والله والخلود. ويرى كانط فيها مواقف نظرية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بمبادئ العقل العملي المحض [(669)]. ينشأ هذا الارتباط الوثيق ببساطة بحكم ما تؤكد عليه المسلمات من إمكانية تحقيق غاية القانون الأخلاقي في العالم. وهي اعتقادات لا بد من التشديد عليها عند تصرفنا من وجهة النظر العملية؛ لأننا إن لم نفعل ذلك، لن نستطيع - كما يرى كانط - الانخراط بحساسية في الاستدلال العملي أو الاستمرار في الإخلاص للقانون الأخلاقي عبر مسيرة حياة كاملة. والسبب في هذا هو أن تصرفنا على هذا النحو يفترض إيماننا بإمكان بلوغ غاية القانون الأخلاقي القبلي، وكذلك إمكان تحقق شروط إنجازه فعليًا في هذا العالم. يقول كانط في محاضرته عن الدين [(670)]، «من دون الله لا بد من أن أكون إما وغدًا وإما حالمًا». وما يعنيه هنا أنه ما لم أكن مؤمنًا بالله (الذي يعد وجوده شرطًا ضروريًا للخير الأسمى)، فإنني إما أن أتخلى عن القانون الأخلاقي بوصفه غير عملي لا أمل فيه، وفي تلك الحالة أكون وغدًا، وإما أن أثابر في اتباع القانون على أي نحو، وفي تلك الحالة أكون حالمًا طوباويًا. ونظرًا إلى أن العقل يستبعد الحالتين، فلا بد لي من أن أؤمن بالله. وتأكيدنا الاعتقادات الضرورية إنما يكون بغية وضعنا غاية القانون أمامنا باعتبارها غاية ممكنةً لسعينا المتفاني. فنراه يقول في نقد العقل المحض [(671)]: «لأن المبدأ الأخلاقي هو [...] قاعدتي السلوكية (يقرر العقل أنه ينبغي أن يكون كذلك) أؤمن حتمًا بوجود الله وحياة مستقبلية، وأنا على يقين من أن لا شيء يستطيع أن يهز هذا الإيمان، وذلك لأن مبادئي الأخلاقية وقتئذ ستكون نفسها في مهب الريح، ولا يمكنني التنصل منها من دون أن أصبح كريهًا في نظرتي إلى نفسي».

2 - إذًا لو كانت غاية القانون الأخلاقي هي بالفعل الخير الأسمى، لكان لمسلمة وجود الله إقناع مؤكد، أيًا كانت الصعوبات الأخرى التي قد تثيرها (مسلمة الخلود أكثر إشكالية وسأنحيها جانبًا الآن). وتتمثل رؤية كانط هاهنا في أن عقلنا البشري لا يمكنه تصور التناسب بين الفضيلة والسعادة إلا بوصفه صنيعة عالم بكل شيء وقادر على كل شيء، يتصف بالكمال الأخلاقي، خالق العالم. لأن الله وحده هو من يمكنه أن يستشف ما في قلوبنا وأذهاننا إلى أعمق الأعماق، وبالتالي هو من يمكنه تعديل سعادتنا.

لا يزعم كانط عدم وجود طريقة أخرى لإمكانية هذا التناسب، فربما توجد بالفعل طرق أخرى. لكننا للحفاظ على إخلاصنا للقانون الأخلاقي، نحتاج إلى

صياغة تصور عن إمكانية الخير الأسمى يمكننا فهمه. وفي هذه المرحلة، يكون القرار متروكًا لحاجة عقلنا البشري، شريطة ألا يكون لدى العقل النظري مانع في ذلك [(672)].

عندما تكون غاية القانون الأخلاقي هي الأمثولة العلمانية المتمثلة في مملكة الغايات، يصبح أساس مسلمات الله والخلود أضعف بكثير. مع ذلك، تظل أسس مسلمة الحرية المتعالية نفسها كما كانت من قبل. وقد رأينا سالفًا (في المحاضرة الثامنة عن كانط [الفصل الخامس عشر]، الفقرة الرابعة من المبحث السادس (§6)) أن لهذه المسلمة مكانة خاصة، وذلك لاختلافها عن الاعتقادات في الله والخلود، وذلك بحكم ما تضمنه هذه الاعتقادات من إمكان تحقق غاية القانون الأخلاقي حال تمثله في الخير الأسمى، وكذلك بحكم تأمين إمكانية تحقيق مقتضيات القانون.

لكن الإيمان بالحرية أكثر أساسية: إنه إيمان بحرية العقل نفسه، وعفويته المطلقة. الإيمان بسير العقل وفق مبادئه الخاصة التي لا يمكن لغيره أن يحددها مضفيًا عليها صدقًا، وإيمان بعمله باستقلال عن جميع القوانين السيكولوجية من عينة قوانين هيوم عن التداعي، بل وعن الأسباب الطبيعية الخارجية بكافة أنواعها. إيمان بعفوية العقل المطلقة في حقه وقوته على نقد ذاته، وتحديد تكوينه الخاص به، مثلما نشهد في كتب النقد الثلاثة.

## §5 - مضمون الإيمان العقلي

1 - على الرغم من الصعوبات التي تعتري مسلمات كانط في العقلانية، فإن دلالة فكرة الإيمان العقلي تظل من وجهة نظري باقية. وقد رأينا اعتقاده في عدم إمكانية الحفاظ على إخلاصنا للقانون الأخلاقي، أو إلزام أنفسنا بتحقيق غايته القبلية - مملكة الغايات أو الخير الأسمى - حال عدم الإيمان القاطع بإمكان تحقيق الغاية حقًا. ومن ثم ينطبق قوله في ما يتعلق بمسلمة الخلود على نحو عام [(673)]: «في حالة عدم وجود المسلمة، فإما أن ينحط القانون الأخلاقي تمامًا عن قدستيه، أي أن يكون متغاض [...]، وإما أن يقيد الناس مفاهيمهم عن الإخلاص وتوقعاتهم من هدف غير قابل للتحقق، آملين اكتساب قدسية كاملة للإرادة، ومن ثم يفقدون أنفسهم في أحلام تصوفية [...] وفي كلتا الحالتين لا يحدث سوى تعطل ذلك الجهد الصارم المتواصل [...] لإطاعة أمر العقل الصارم المتعنت الذي هو غير مثالي لكنه واقعي.

لكن ما عساه يكون مضمون الإيمان العملي بمجرد أخذنا مملكة الغايات غاية للقانون الأخلاقي؟ المؤكد أنه يتضمن الإيمان بحريتنا المتعالية، لكن ما الذي يقتضيه أبعد من ذلك؟

2 - أرى أن في الوقت الذي يقتضي فيه الإيمان العملي مسلمات وجود الله والخلود، فإنه يقتضي أيضًا اعتقادات بعينها حول طبيعتنا والعالم الاجتماعي. وهذا لا يكفي لتأكيد حريتنا والاعتراف بحرية الجميع بفضل ما يتمتعون به من

قوى العقل. لأننا قد نؤمن بإمكانية مملكة من الغايات في هذا العالم في حالة واحدة، وهي أن يكون نظام الطبيعة والضروريات الاجتماعية غير متوائمة مع تلك الأمثولة. كي يتحقق ذلك، لا بد من وجود قوى وميول بعينها تبرز على المدى الطويل أو في الأقل تدعم هذه المملكة ومن ثم تعليم الجنس البشري كيف يعززون هذه الغاية.

يجب الاعتقاد، على سبيل المثال، في أن مسار التاريخ البشري يتحسن تدريجًا، فلا هو ثابت ولا متقهقر، أو أنه لا يتذبذب في ديمومته من الشر إلى الخير ومن الخير إلى الشر. لأننا في تلك الحالة سنرى مشهد التاريخ الإنساني مثل مهزلة تثير اشمئزاز بني جنسنا [(674)]. وفي المجافاة الاجتماعية التي تقودنا إلى التنافس والتزاحم، وحتى الحروب التي لا تنتهي وتوابعها، قد نفقد الأمل دون منطق في استشفاف خطة للطبيعة تجبر البشرية، حال رغبتها في إنقاذ نفسها من ذلك الدمار، على صياغة اتحادية من الدول الديمقراطية الدستورية، تضمن وقتئذ إحلال سلام دائم مشجعة على التنمية الحرة للثقافة والفنون. وربما نؤمن في هذا المسار الطويل إيمانًا عقلانيًا بمملكة من الغايات تتحقق في هذا العالم. والواقع أن هذا الإيمان نفسه قد يزيد من هذه الغاية السعيدة. [(675)] أو كما يقول كانط في رده على مندلسون في «Theory and Practice» (النظرية والممارسة) [(676)]:

قد يتسنى لي من ثم افتراض أن الجنس البشري بحكم تقدمه بصورة متواصلة في الأمور الثقافية (تمشيًا مع غرضه الطبيعي) فإنه ينخرط أيضًا في تحسين متواصل للغاية الأخلاقية من وجوده. وهذا التقدم قد يتعطل (interrupted) أحيانًا لكنه لا يعطب (broken off) أبدًا. ولست في حاجة إلى إثبات هذا الافتراض؛ فعلى من يعارض ذلك أن يثبت العكس [...] وإني لبانٍ حجتي على واجبي الفطري في التأثير على الأجيال الآتية بطريقة تضمن تقدمًا متواصلًا (يجب من ثم أن أفترض أن التقدم ممكن) [...] وقد يثير التاريخ شكوكًا لا تنتهي حول أمالي، وإذا ثبتت هذه الشكوك، فقد تقنعني بانشقاقي عن مهمة تبدو بلا جدوى. ولكن ما دامت تلك الشكوك لا تمتلك قوة اليقين، فإنني لا استطيع تبديل واجبي [...[ بقاعدة للنفعية تقول إنني لا يجب تجريب ما هو غير قابل للتطبيق [...] فانعدام اليقين لا يمكن أن ينتقص من القاعدة السلوكية التي أتبناها، أو من ضرورة افتراض الأغراض العملية التي تقول إن التقدم الإنساني ممكنًا.

3 - نجد هنا مضمون الإيمان العقلي قد تغير كثيرًا. فهو يحدد على أساس كون الطبيعة (في إيماننا العقلاني) غير مجافية لمملكة الغايات بل مؤدية إليها. لكن فكرة الإيمان العقلاني، وارتباطها بفلسفة الدفاع، مازالت محفوظة. فلا يمكننا القول كما فعل كانط إن التنظيم السياسي لمملكة الغايات سيكون مجتمعًا دوليًا مسالمًا (أو اتحادية) من الشعوب، ينتظم فيه كل شعب كدولة ذات نظام نيابي دستوري. مفترضين بهذا أن تكون هذه الأنظمة إما دول ليبرالية دستورية

أو ديمقراطيات اشتراكية، ولا يهم في سياق الغرض من الدراسة هنا أيهما يكون [(677)]. لذا عندما تكون مملكة الغايات هي غاية القانون الأخلاقي، يصبح الإيمان السياسي، إذا جاز القول، هو الإيمان بإمكانية ذلك المجتمع الدولي السلمي للشعوب وأنه موضع تزكية من قوى الطبيعة. والتخلي عن هذا الإيمان هو التخلي عن السلام والديمقراطية، وذلك ما لا نستطيع أبدًا فعله ما دمنا نؤكد كلًا من القانون الأخلاقي والحرية الإنسانية. يقول كانط في نقد العقل المحض [(678)]:

إن هذه الدولة الكاملة لا تتحقق أبدًا في الواقع، لكن هذا لا يؤثر في صحة الفكرة [(679)]، والتي بغية تقريب التنظيم القانوني للبشرية إلى أقرب نقطة من أعظم كمال ممكن، تحقق التقدم إلى هذا الحد الأقصى باعتباره الأنموذج الأصلي. وفي ما يتعلق بالدرجة الأعلى التي قد يصل إليها البشر، ومدى اتساع الهوة التي قد تظل موجودة بين الفكرة وتنظيمها، فهي أسئلة لا يمكن أو لا يجب أن يجيب عنها أحد. ذلك أن هذه المسألة تعتمد على الحرية، ومن قوة الحرية أن تتجاوز أيًا من هذه الحدود الموضوعة.

يشدد كانط إذًا على تأكيد مسلمات الإيمان العقلي من أجل القانون الأخلاقي، أي للحفاظ على قدرتنا على التصرف من خلاله وضمان استمرارية هذه القدرة [(680)]. لكن لو افترضنا أن مملكة الغايات هي الغاية القبلية، فقد نظل في حاجة إلى الإيمان بالله والخلود للحفاظ على الإخلاص للقانون الأخلاقي. فمن دون هذه الاعتقادات الدينية، قد نخسر الأمل كله في ألا يضطر العادلون والأخيار إلى الاعتقاد أن الأشرار والفاسدين سيسيطرون على العالم في نهاية المطاف. فنحن ننزلق إلى اليأس من صلاح البشر، والقنوط، والتخلي من ثم عن قيم السلام والديمقراطية، لأن من حاجات العقل، كما يمكن القول، أن نؤمن بوجود تجانس محقق، إن لم يكن بتناسب دقيق، بين الجدارة الأخلاقية والسعادة.

حقيقة الأمر قد يؤمن البعض بهذا، ودعونا نفترض أن هذا في الأغلب صحيح. ومن ثم لنفترض أن من الأفضل الحفاظ على عقيدتنا الدينية، لأننا وقتئذ يمكننا الحفاظ على الولاء للعدالة والفضيلة. ولكن في تلك الحالة، لن تكون معتقداتنا الدينية مسلمات بالمعنى الخاص عند كانط، لأن المسلمات عنده تحدد الشروط اللازمة لتصور إمكانية الغاية القبلية للقانون الأخلاقي، ولن تكون المعتقدات الدينية لازمة لو كانت تلك الغاية هي مملكة الغايات. وإيمان كانط العقلي يتجاوز مجرد الإيمان الضروري لنا لالتزام نزاهتنا الأخلاقية.

## §6 - وحدة العقل

1 - ننتقل أخيرًا إلى وحدة العقل، حيث السؤال الرئيس: ما العلاقة بين وجهتي النظر النظرية والعملية، وكيف يمكن الفصل في مزاعم كل من العقل النظري والعملي في إطار تكوين العقل؟ دعونا نراجع تعليقات عدة مختصرة.

أولًا، مثلما أشرنا سالفًا، إن التمييز بين العوالم الظاهرتية والمفهومة ليس تمييزًا أنطولوجيًا/وجوديًا بين العالم وأنواع مختلفة من الأشياء المنتمية لذلك العالم، بل هو بالأحرى تمييز بين وجهات نظر، لصيغتها وبنيتها المختلفة، وكيفية ارتباط عناصرها المشتركة ببعضها البعض (المفاهيم عن الشيء وتمثيلاته على سبيل المثال) وكذلك اهتمامات العقل الخاصة التي يعبر عنها ويحدد أهدافها من خلال وجهة النظر هذه. وهنا نجد تعبيرًا عن التمييزات المعرفية/الإبيستيمولوجية والأنطولوجية بالإشارة إلى عناصر وجهات النظر تلك والدور الذي تضطلع به.

2 - من الملاحظات الإضافية في هذا السياق، ضرورة توخي الحذر من المفارقة بين ما يراه كانط من أن وجهتي النظر يدوران حول العالم نفسه، وما يعنيه ذلك. لأن وجهة النظر هنا ليست بمنظور. ليست برؤية شيء ما في فضائه المحيط من وضع معين، مع مراعاة القوانين المنظورية لذلك الفضاء، ومن ثم يمكن تجميع المعلومات المتضمنة في المنظورات المختلفة من مختلف المواقف في الفضاء نفسه لإبراز خصائص الشيء.

الشيء الذي لا يمكننا تحديدًا فعله هو تجميع وجهتي النظر في تفسير نظري واحد موحد للعالم. وحول هذه النقطة ينفصل كانط عن التقاليد الطويلة للميتافيزيقا الغربية وعن علم اللاهوت أيضًا. فعندما يقول إن مسلمة الحرية مؤكدة من خلال وجهة النظر العملية، فهو يعني عدم وجود دور لها في توحيد نظريات العلم الرفيع. وأن أي من تلك المسلمات لا يزيد في الأقل من فهمنا النظري [681]؛ فالإيمان العقلي بالله ليس له دور في الفيزياء، تمامًا مثلما هو رب الفيزياء، ورب البرهان الغائي الفيزيائي لا دور له في الإيمان العملي [682].

3 - لكن إذا كانت وجهتا النظر غير مرتبطتين بعضها ببعض باعتبارهما منظورين للعالم نفسه، فكيف إذًا يكونا مرتبطتين؟ تكمن الإجابة، كما أعتقد، في طريقة فهم كانط لوحدة العقل: فهو يرى أن وجهتي نظر كلا العقلين توضح وجهة النظر الخاصة باهتمام معين من اهتمامات العقل المحض، وأن وحدة العقل تظهر عبر تكوين ينظم هذه الاهتمامات كافلًا لكل منها مطالبها المشروعة. وتتمثل الفكرة الرئيسة هنا في عدم وجود اهتمام مشروع لصيغة من صيغتي العقل موضع تضحية من أجل مصلحة أو اهتمام لصيغة العقل الأخرى، فجميع اهتمامات العقل، إذا عرفناها على نحو سليم، يمكن أن تكون مضمونة بل هي بالفعل مضمونة. فنراه يقول في نقد العقل العملي [683]: «إن أي اهتمام يمكن عزوه لجميع قوى العقل، أي إنه مبدأ يتضمن الشروط التي في ظلها وحدها تتحقق ممارسة هذا الاهتمام. والعقل، كملكة للمبادئ، إنما يحدد اهتمام جميع قوى العقل بما فيها اهتمامه. فالاهتمام بالاستخدام التأملي يتمثل في معرفة الأشياء التي تصل إلى أعلى مستوى من مبادئ قبلية، ذلك أن الاستخدام العملي له يكمن في تحديد الإرادة في ما يتعلق بالغاية النهائية والكاملة».

مع وجود اهتمامات مختلفة للعقلين النظري والعملي، تصدق وحدة العقل كاملة على مطالبهما السليمة بما يحقق الوفاء بها دون توازن أو توافقية أو خسارة في إطار أحد تكويني العقل. فالفضاء الذي يشغله العقل العملي عبر المسلمات، ينكره العقل النظري على نفسه مجرد الكشف عن المتناقضات.

4 - للتوضيح: من المشروع، عند كانط، إدعاء العقل النظري الحق في رفض كافة الاعتقادات التي لا يمكن إرسائها عبر أمثلة واضحة في الخبرة، حتى على الرغم من ضرورتها لنزاهة الاستخدام العملي للعقل، وعدم تناقضها في الأقل مع اهتمامات العقل النظري: إيجابيًا بتنظيم فهم المعرفة الإمبيريقية وتوحيدها في أعلى وحدة نظامية ممكنة، وسلبيًا بتقييد العقل التأملي بحماقة. وما دامت مسلمات الإيمان العملي لا تتعدى هذه الاهتمامات، لا يكون هناك ما يمكن للعقل النظري أن يعترض عليه.

كذلك، من المشروع للعقل العملي الإمبيريقي، الذي لا يخدم سوى الميول، أن يمثل أساسًا للمسلمات [لأن في تلك الحالة تكون الجنة ونزعات التصوف ضاغطة بتمثلاتها على العقل] [(684)]. ولكن مسلمات العقل العملي المحض تعتمد على الغاية القبلية التي يبنيها العقل المحض نفسه، فلا يكون لدى العقل النظري ما يقوله ضد هذه المسلمات، لأنها تشغل ما يتخلى هو عنه من مساحة.

إذًا لا تتأسس وحدة العقل بوجهات نظر العقلين النظري والعملي في ترتيبهما بواسطة علاقاتهما المنظورية بالعالم (الواحد)، بل بالانسجام والإشباع الكامل لمطالب العقلين النظري والعملي المشروعة كما هو موضح في صيغة وبنية وجهتي النظر الخاصتين بهما؛ فالعقل يطبق وحدته الخاصة عبر نقده نفسه، والهدف من النقد تحديدًا هو إرساء هذه الوحدة.

5 - سيجد كثيرون هذه الرؤية غير مرضية. قد تبدو كأنها لا تقدم سوى نظام برغماتي للتكيف، تسفر في الأغلب عن تسوية قضائية، كما لو كانت وحدة العقل مؤسسة عبر محكمة العقل - المحكمة العليا للنقد - لتحقيق السلام بين الاهتمامات أو المصالح المتنازع عليها للعقل نفسه. وإذا قلنا هذا سيشوب المسألة خطأ ما، لأنه لا يوجد توازن للاهتمامات المتصارعة في الوقت الذي تلبى فيه جميع المطالب المشروعة للعقل كاملة. كما يراود كثيرين بالطبع الأمل في وحدة مقولبة على أنموذج بنية العالم نفسه، وحدة موجودة بالفعل كي يكتشفها العقل. وهذا ليس بنوع الوحدة التي يقدمها كانط؛ فكما نوهت سابقًا، فإن هذه هي النقطة التي ينفصل عندها كانط مع تقاليد الفلسفة واللاهوت حتى يومه.

يري كانط الفلسفة دفاعًا، ولكن ليس بالمعني التقليدي عند لايبنتز، بل الدفاع عن إيمان بالعقل وبالإيمان العقلي الذي يحافظ عليه. وفيما لا يمكننا تقديم دليل نظري عن إمكانية الحرية، يكفي أن نطمئن أنفسنا بعدم وجود مثل هذا الدليل على استحالتها، ومن ثم تتيح لنا الحقيقة العقلية افتراض ذلك [(685)]. وإذا كانت المطالب المشروعة لكلا العقلين النظري والعملي موفقة في تكوين

واحد لعقل، وإذا كان ذلك التكوين يسمح بما هو مطلوب من مساحة للرياضيات والعلوم، وللأخلاق والإيمان العملي، ومصالحنا الأخرى الجوهرية كأشخاص عاقلين وعقلانيين، فإن أهداف نقد العقل إذًا في نظر كانط قد تحققت.

من الضروري أن نفهم أن كانط لا يقدم حجة على صدق معتقدات الإيمان العقلي (في أي من صيغتيه) وفق معايير الحقيقة الإمبيريقية والعلمية، فليس في نيته أن يضع دليلًا يهدف إلى تقديم حالة نظرية مقنعة، بل نراه بدلًا من ذلك يقدم اعتبارات تبين سبب أحقيتنا في التأكيد على تلك المعتقدات ولماذا لا يعد ذلك خرقًا لمطالب العقل النظري المشروعة، على الرغم من تواضع هذه الادعاءات لدوغمائيات الإمبيريقية والعقل المحض ووجوب إفساح كلا منهما الطريق للفضائل الفكرية للتواضع والتسامح[(686)]. وتأكيدنا هذه المعتقدات إنما ينبع من حساسيتنا الأخلاقية، وإخلاصنا للقانون الأخلاقي، وتلبية حاجات عقلنا العملي، ومذهب كانط هو دفاع عن إيمان عقلي، أكثر عمومية، عما يراه في منزلة المصالح الجوهرية للإنسانية.

(647) Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, Trans. by N. Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965), p. B679.

(648) Immanuel Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals, Trans. by H. D. Paton (New York: Harper and Row, 1964), chap. 2, §§62 ff. [433 ff.].

(649) Immanuel Kant, Gesammelte Schriften (Berlin: Prussian Academy of Science, 1900), vol. 5, «Critique of Practical Reason,» pp. 119 ff.

(650) Ibid., pp. 133 f.

(651) Ibid., pp. 133, 123 ff., 137.

(652) Ibid., pp. 138-141, and., vol. 5, «Critique of Judgement,» §85.

(653) Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» p. 134.

(654) Kant, Critique of Pure Reason, p. B836.

(655) Ibid., pp. B837 f.

(656) Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» p. 43.

(657) Ibid., p. 44.

(658) من أبرز أوائل آباء الكنيسة، وتعد كتاباته من أهم المحاولات الفكرية الأولى لوصف المسيحية. (المترجم)

(659) Ibid., pp. 130 f.

(660) Ibid., p. 128.

(661) Ibid., p. 110.

(662) لا أقول إن كانط ساق عن وعي فكرة الخير الأسمى على هذا النحو، حتى على الرغم من ظهورها صريحة في المقاطع المقتبسة. فلو كان يقصد هذا، لرأى أنها غير متوافقة مع حقيقة أن القانون الأخلاقي معطى أول ومع مسلمة أن الله مطلوب لضمان إمكانية غايتها القبلية، والتي هي معطاة أصلًا من قبل بمعزل عن فكرة الله ولا يمكن أن تنشأ عن هذه الفكرة.

(663) Ibid., p. 131.

(664) Kant, Groundwork, chap. 2, §§1-3 [406-408].

(665) Kan, Gesammelte, vol. 5, «KP,» p. 124 f.

(666) Kant, Critique of Pure Reason, p. B579n.

(667) على حد توصيفه لها في **نقد العقل المحض**: Ibid., p. B840.

(668) تتمثل المناقشات الرئيسة عن الإيمان العملي في ما يلي:

Ibid., pp. B824-856; Kant: Gesammelte, vol. 5, «KP,» §§3-9; and vol. 5, «KU,» §§75-78, pp. 84-91,

Immanuel Kant: Was Heisst: Sic him Denken Orientation? (1786), and The Conflict of the Faculties (1798), Part 1 and the Appendix;

يُنظر أيضًا:

Immanuel Kant, «Two Letters to Lavater of April 1775,» in: Philosophical Correspondence, Trans. and ed. by Arnulf Zweig (Chicago, 1967), pp. 79-83

(669) Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» p. 120.

(670) Kant, Gesammelte, vol. 28, p. 1072.

(671) Kant, Critique of Pure, p. B856.

(672) Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» pp. 125 f., 144 f.

(673) Ibid., pp. 122 f.

(674) Immanuel Kant, «Theory and Practice,» in: Kant's Political Writings. Ed. by Hans Reiss, trans. by H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 88.

(675) في هذه الفقرة، أصف وفي أقصر طريقة ممكنة فكرة الإيمان العقلاني كما يرد في مقالات كانط السياسية:

Immanuel Kant: «The Idea of a Universal History» (1784); «Theory and Practice» (1793), and «Perpetual Peace» (1795).

يُنظر:

Kant's Political Writings.

(676) Kant, «Theory and Practice,» pp. 88 f.

(677) رفض كانط فكرة الدولة العالمية الموحدة، معتبرًا أنها قد تؤدي إما إلى طغيان عالمي وإما إلى حرب أهلية على أساس اختلاف أجزاء العالم في ثقافتها ونضالها من أجل الاستقلال السياسي. يُنظر:

Kant's Political Writings, pp. 90, 113, 170

(678) Kant, Critique of Pure Reason, pp. B373 ff.

(679) المقصود هنا فكرة وجود دستور يتيح أعظم حرية إنسانية ممكنة بالتوافق مع القوانين التي تكون بها حرية كل فرد متسقة مع حرية الآخرين. ويضيف كانط هنا أنه لا يتحدث عن السعادة الأعظم «لأن هذا النوع ينبع من تلقاء نفسه»:

Ibid., p. B373.

(680) Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» pp. 133, 137, 138.

(681) Ibid., pp. 133, 134 ff, 137.

(682) Ibid., pp. 138-141, and vol. 5, «KU,» §85.

(683) Kant, Gesammelte, vol. 5, «KP,» pp. 118 f.

(684) Ibid., pp. 120 f.

(685) Ibid., p. 94.

(686) يُنظر، على سبيل المثال المبحث الثالث من الفصل الثاني من الكتاب الثاني من (Dialectic):

Kant, Critique of Pure Reason, pp. B490-504.

# القسم الرابع
# هيغل

# الفصل الثامن عشر
# المحاضرة الأولى عن هيغل
# فلسفته

## 1§ - تقديم

1 - دعونا نبدأ محاضرتنا اليوم بمراجعة مسار رحلتنا في هذا الكتاب. فقد حاولت مع كل كاتب - هيوم ولايبنتز وكانط - إبراز ما يميز نهجهم في فلسفة الأخلاق، لماذا كانوا مدفوعين لكتابة النصوص التي نقرأها لهم، وما أملوا فيه من إنجاز؛ ففي هذه النصوص الكثير مما يمكننا تعلمه، ومعرفة هذه الأعمال تتيح لنا إمكانيات للفكر تختلف تمامًا عن تلك الإمكانيات التي يمكننا عادة أن نكون على وعي بها. فنحن لا ندرسها أملًا في العثور على حجة فلسفية ما، أو فكرة تحليلية بعينها تحمل فائدة مباشرة لأسئلتنا الفلسفية اليوم وبالطريقة التي تطرحها تلك الأعمال علينا. كلا، إنما ندرس هيوم ولايبنتز وكانط لأنهم يعبرون عن مذاهب فلسفية متميزة وعميقة.

2 - في دراستنا هيغل (1770-1831) يدفعني الهدف نفسه إلى حد كبير [(687)]؛ فينصب تركيزي على ما أضافه وعلى ما هو مميز وخاص في إسهاماته. ومن ثم سننظر باختصار في كتاب أصول فلسفة الحق (*Philosophy of Right*) الصادر في عام 1821. حيث يحتوي هذا العمل فلسفة الأخلاق عند هيغل وفكرته المؤسساتية بامتياز عن الحياة الأخلاقية (Sittlichkeit)، مفسرًا كيفية ارتباط هذا العمل برؤيته للأشخاص متجذرين في نظام المؤسسات السياسية والاجتماعية؛ تشكلهم، ويعيشون في ظلها. وهذا من بين مساهمات هيغل المهمة في فلسفة الأخلاق. وللأسف تروني لا أقول شيئًا تقريبًا عن الميتافيزيقا عنده. وأعتقد أن معظم فلسفته الأخلاقية والسياسية تظل قائمة بذاتها. ولا يمكن إنكار أن كثيرًا منها قد فقد: ففي كتابي أصول فلسفة الحق، و*Lectures on the philosophy of World History* (محاضرات في فلسفة تاريخ العالم)، تقفز الميتافيزيقا إلى المقدمة. وتفسير هيغل النهائي لمسار العالم، وللتحولات التاريخية من عصر إلى آخر نجده ماثلًا في ما يدعوه روح العقل (*Geist*). فهو باعتباره ميتافيزيقيًا صادقًا، يرى أن الواقع قابل للفهم فهمًا كاملًا - وهي أطروحة تقع ضمن المثالية المطلقة - ومن ثم لا بد لهذا الواقع من أن يجيب على أفكار ومفاهيم نسق عقلاني مطلق ومتماسك؛ وهو النسق الذي وضعه خطوة خطوة في كتاب *Science of Logic* (علم المنطق) الصادر بين عامي 1812 و1816. لكننا لن نتطرق في دراستنا هنا إلى هذه الأمور الأساسية.

يعتبر هيغل من وجهة نظري ليبراليًا تقدميًا معتدلًا إصلاحي التفكير [(688)]، وأرى أن ليبراليته أنموذج مهم في تاريخ الفلسفة الأخلاقية والسياسية الخاصة بـ ليبرالية الحرية [(689)] (Liberalism of Freedom). وذلك ضمن نماذج أخرى تجمع في هذا السياق كانط، وعلى نحو أقل وضوحًا جون ستيورات مِل (كما يعد كتاب نظرية في العدالة أيضًا مما ينتمي إلى ليبرالية الحرية في ترجمته لكثير مما يمكن تعلمه من هؤلاء المذكورين) وسننظر معًا في طريقة تفكير هيغل في الإدراك الفعلي لمفهوم الحرية في العالم الاجتماعي من خلال المؤسسات السياسية والاجتماعية في لحظة تاريخية بعينها. وفي هذا السياق، يرفض هيغل تفسير كانط الحرية المتعالية فضلًا عن رفضه أيضًا فهم كانط لكل من الأخلاق ودور الفلسفة الأخلاقية. وسنرى كيف أن كثيرا من الطموحات التقليدية لفلسفة الأخلاق يُفترض أن تتحقق في إطار تلك الطموحات الخاصة بالفلسفة السياسية، على طريقة فهم هيغل لها.

إنني اليوم معنيٌّ على نحو خاص بتفسير ما يقصده هيغل بقوله «إن الإرادة الحرة هي الإرادة التي تريد نفسها كإرادة حرة». وهذا ما يجمع بين المبحثين 10 و27 من أصول فلسفة الحق، وآمل ألا أشوه المعنى. لكن ماذا يعني هيغل بقوله إن الإرادة الحرة مندمجة في المؤسسات السياسية والاجتماعية للدولة الحديثة وظاهرة فيها؟ بعيدًا عن معرفة كيف ولماذا، نستطيع أن نتبين فعليًا اختلاف هذا التفسير للإرادة الحرة اختلافًا تامًا عن تفسير كانط، الذي فرغنا من دراسته في المحاضرة السابقة. حيث تشكل رؤية هيغل لهذه المسألة واحدة من إسهاماته الأكثر أهمية في الفلسفة الأخلاقية والسياسية.

## §2 - فلسفة التوفيق

1 - سأبدأ بملاحظة على رؤية هيغل للفلسفة باعتبارها توفيقًا [(690)] (reconciliation). ولفهم ما قد يعنيه ذلك، دعونا ننظر في الفقرة الخامسة من التمهيد (الخامسة بحساب فقرات نيسبت (Nisbet) في طبعة آلن وود): «الحقيقة عن الحق والأخلاق والدولة قديمة قدم عرضها ونشرها علنًا في القوانين العامة، وفي الأخلاق العامة والدين. فما الذي تحتاج إليه هذه الحقيقة أكثر حال عدم اقتناع العقل المفكر بامتلاكها بهذا الأسلوب التقريبي؟ ما تحتاج إليه الحقيقة هو أن تكون مفهومة حيث يمكن للمضمون الذي هو بالفعل عقلاني في ذاته أن يكتسب أيضًا صيغة عقلانية ومن ثم يظهر مبررًا أمام التفكير الحر. ذلك أن مثل هذا التفكير لا يتوقف عند ما هو معطى [...] بل يبدأ من نفسه، ومن ثم يتطلب معرفة نفسه باعتباره موحدًا في كيانه الأعمق مع الحقيقة».

يعد مصطلح «توافق» - المقابل الألماني (*Versöhnung*) - هو الملائم هنا، لاعتقاد هيغل بأن المنظومة الأكثر ملاءمة لتعبير المؤسسات عن الحرية موجودة بالفعل، وماثلة أمام أعيننا. وأن مهمة الفلسفة، خصوصًا الفلسفة السياسية، هي فهم هذه المنظومة في الفكر. ويرى هيغل أن بمجرد فهمنا لها، سنصبح

في توافق مع عالمنا الاجتماعي، وهذا لا يعني أن نكون مذعنين له. التوافق وليس الإذعان (Entsagung). فليست المسألة كما لو أن العالم الاجتماعي الموجود هو الأفضل بين عدد من البدائل السعيدة، وإنما المقصود بالتوفيق أننا أصبحنا نرى عالمنا الاجتماعي كصيغة للحياة في المؤسسات السياسية والاجتماعية التي تبلغنا جوهرنا؛ أي أساس كرامتنا كأشخاص أحرار. ولسوف «تبدو من ثم مبررة للتفكير الحر».

2 - إذًا دور الفلسفة السياسية، كما يراها هيغل، هو الإمساك بالعالم الاجتماعي في الفكر والتعبير عنه في صيغة يمكن من خلالها أن نراه عقلانيًا (rational). والكلمة التي يستخدمها هيغل ليعني «عقلانية» هي [(691)] vernünftig. وكما ذكرت في مناقشتنا كانط، إنه مصطلح مهم في الفلسفة الألمانية. ولا يجب فهمه خطأً بأنه غائي، أو وسيلة - غاية، أو عقلانية اقتصادية. وفي الأغلب يكون المقابل الإنكليزي الأفضل هو «reasonable». وعندما نفهم عالمنا الاجتماعي في سياق تأملاتنا باعتباره معبرًا عن حريتنا وممكنًا لنا من تحقيق حريتنا هذه في مسار حياتنا اليومية، نصبح على وفاق مع هذا العالم. وهنا لا يقتصر دور الفلسفة على مجرد الممارسة الأكاديمية؛ فهي تخبرنا بشيء عن أنفسنا، وتبين لنا حرية إرادتنا - أننا نملكها من خلال مؤسسات، وليس بطريقة أخرى. وهذا الفهم بدوره يجعل من صورة الحياة واقعًا. والتفسير هنا أن صورة ما عن الحياة لا تصبح واقعًا أو فعلية بأكملها (wirklich) إلى أن تتحول إلى إدراك ذاتي. فروح العقل تدرك نفسها كاملة في الفكر البشري والوعي الذاتي. ومن ثم فإن صورة الدولة الحديثة التي تعبر عن حرية الأشخاص من خلال مؤسساتها السياسية والاجتماعية، لا تكون فعلية بأكملها حتى يفهم مواطنوها كيف أنهم أحرار فيها ولماذا. ووظيفة الفلسفة السياسية هي مساعدتهم على ذلك. فهي لا تنظر إلى عالم يجب أن يكون ذلك العالم الذي يقع ما وراء العالم (كما ظن هيغل في فلسفة كانط) بل عالم أمام أعنيهم يفعّل حريتهم.

هنا يهاجم هيغل فكرة كانط عن الحرية في أعمق مستوياتها. فهو يتعامل مع كانط باعتباره يعتقد أن حريتنا ترفعنا فوق جميع الحالات الطارئة لطبيعتنا البشرية (ميولنا وحاجاتنا) وفوق جميع العوارض في مجتمعنا وتاريخنا ومن ثم يصبح من الممكن دائمًا التصرف من خلال القانون الأخلاقي وتحقيق الإرادة الصالحة، ولو كان ذلك تدريجيًا، بمجرد عزمنا على فعل ذلك. وهذه الحرية المجاوزة المزعومة تعني ضمنًا أن جميع الأشخاص لديهم فرصة متساوية في الحصول على الأمثولة لشخص ذي شخصية أخلاقية خيرة (إرادة صالحة)، أيًا كان نصيبهم في الأمور الأكثر خصوصية لهم في العالم. وقد نقول إن كانط يعتقد أن الله قد رتب الأشياء بحيث نمتلك وبالتساوي القوة (أو القدرة) على العمل من أجل خلاصنا. ومن شأن هيغل إنكار إمكانية تفعيل الحرية البشرية بعيدًا عن الإطار الاجتماعي الملائم. ففي إطار العالم الاجتماعي العقلاني (المعقول) وحده، عالِم يضمن حريتنا عبر بنية مؤسساته، يمكننا عيش حياة

عقلانية وخيرة على أكمل وجه. وعلى الرغم من عدم وجود عالم اجتماعي يمكن أن يضمن سعادتنا، ففي إطار ذلك العالم وحده يمكننا الحصول على كامل السعادة، حيث يصادق هيغل على نصيحة المذهب الفيثاغوري (Pythagorean): «عندما طلب منه أحد الآباء نصيحته حول أفضل طريقة لتربية ابنه في الأمور الأخلاقية، رد فيثاغورس 'أجعل منه مواطنًا في دولة ذات قوانين صالحة[692] '».

3 - يأخذنا هذا إلى مستوى آخر من نقد هيغل لـكانط. حيث يريد هيغل تجنب أخلاق (يجب) (Sollen) ومن ثم تغيير هدف الأخلاق؛ ما الذي ينبغي أن تفعله. والتحول الأساسي نجده في فكرة الحياة الأخلاقية. إنه موقع المؤسسات الأخلاقية، وكامل المجموعة العقلانية من مؤسسات سياسية واجتماعية محققة للحرية: الأسرة والمجتمع المدني والدولة.

يعتبر هيغل الأخلاق عند كانط كأنها ساعية إلى توفير توجيه بعينه للناس في أوضاعهم ومواقفهم الخاصة في حياتهم اليومية، وأن هذا التوجيه معطى في صورة اختبار لقواعدهم السلوكية (الصادقة والعقلانية) [693] عبر الأمر المطلق وإجراء الأمر المطلق. فاستخدام إجراء الأمر المطلق يمد الفرد بإجابات مفصلة وواضحة. في المقابل، يريدنا هيغل العثور على بوصلتنا الأخلاقية في المؤسسات وأعراف عالمنا الاجتماعي نفسه، حيث صنعت هذه المؤسسات والأعراف جزء منا في نمونا في إطارها وتطوير عادات من الفكر والتصرف وفقًا لذلك. ومن شأن كانط أن يرفض هذه الرؤية بوصفها غير متوافقة مع أمثولته عن الاستقلال. وكما يرى هيغل، فإن كانط لا يقدم استقلالية حقيقية. لأننا من أجل هذا لا بد من أن ننتمي إلى عالم اجتماعي عقلاني (معقول) يمكن الأفراد - وبناء على تأملاتهم - أن يتقبلوه ويتوافقوا معه في تلبية حاجاتهم الأساسية. ويريد هيغل إظهار أن في إمكان الناس التصرف بحرية، بل بالفعل ممارسة هذه الحرية في تصرفاتهم عند تهذيب أنفسهم على أساس العادة والعرف (بافتراض أنهم عاقلين بناء على التأمل أو التفكير). وتحقيق هذا الشرط ممكن في العالم الحديث (مقارنة بالعالم القديم أو القروسطي) الذي يجب للمؤسسات فيه أن تعزز الشخصانية أو الفردانية أو الخصوصية أو ما يسميه هيغل الجوهرية (substantiality) (التي تغطي الثلاثة).

تتمثل رؤية هيغل للحرية في أن الجوهر وحده هو ما يمكن أن يكون حرًا حرية كاملة، وأن عالمًا اجتماعيًا عقلانيًا هو جوهر. فضلًا عن أن الأفراد يمكنهم جني أكمل حرية متوافرة لديهم، مقارنة بتلك الاستقلالية المضللة في أخلاق كانط، وذلك فقط بأن يصيروا متفكرين ذاتيًا ومصادقين على حوادث العالم الاجتماعي العقلاني (accidents) (بتعبير هيغل). وهو مصطلح «حوادث» يبرز ما يتصوره هيغل من عدم قدرة الأفراد أن يكونوا جواهر بأنفسهم، ولا أحرار بأنفسهم، بل هم حوادث، إذا جاز القول، لجوهر ما - عالم اجتماعي عقلاني - ومن خلال ذلك الجوهر يمكنهم تحقيق حريتهم الحقيقية. فلا يتملككم العداء تجاه استخدام هيغل لمصطلحات جوهر- حادث، على الرغم من أنه لا يخلو

تمامًا من الخطأ وربما يدفع إلى سوء التفسير. ومن بالغ الأهمية التشديد على قصر إمكانية وصول العالم الاجتماعي نفسه إلى كامل جوهريته على التفكير الذاتي للأفراد فحسب، وكونهم متصالحين أو متوافقين مع عالمهم الاجتماعي (العقلاني) في رؤيتهم له رؤية صحيحة كعالم عقلاني، وعيش حياتهم على هذا الأساس. ومن ثم فبينما تكون المؤسسات الاجتماعية العقلانية خلفية ضرورية للحرية والاستقلالية الحقيقية للأفراد فإن التفكير والحكم والسلوك العقلاني (المعقول) للأفراد ضرورية لتحقيق الجوهرية والحرية لعالمهم الاجتماعي.

الهدف من تفسير هيغل الأخلاق باعتبارها الحياة الأخلاقية مقارنة بتفسير كانط لها، ليس إخبارنا بما يجب أن نفعل - فنحن نعرف ذلك - بل أن نتوافق مع عالمنا الاجتماعي الحقيقي وإقناع أنفسنا بعد تثبيت تفكيرنا وتأملنا على عالم اجتماعي مثالي. لأننا في تأملنا عالمًا اجتماعيًا يحتمل أن نمعن في عيوب عالمنا الاجتماعي الحقيقي ومن ثم ننقده ونشجبه. فعندما يتلخص ما نريده في أن نصبح متوافقين مع العالم الاجتماعي الحقيقي بالحصول على تبصر بطبيعته الحقيقية كعالم عقلاني؛ لتحقيق هذه البصيرة، نحتاج إلى تفسير فلسفي لذلك العالم، وفي الأخير تصور فلسفي للعالم ككل، يشمل فلسفة للتاريخ.

4 - نقد هيغل لكانط له عدة أنواع، بعضها أكثر أساسية من الآخر. وبما أننا تناولنا اثنين من أعمق الانتقادات التي وجهها هيغل إلى كانط، ينبغي أيضًا الإشارة إلى بعض الانتقادات التي تعد أقل جوهرية ولكنها أكثر ألفة. فمع وضع الانتقادات الأعمق في أذهاننا يمكننا فهم غيرها فهمًا أفضلًا. والنقد المعروف أكثر هو زعم هيغل أن تصور كانط الصوري عن الأخلاق يعد بطريقة أو بأخرى فارغًا [(694)].

لا ينفي هيغل وجود مضمون على الإطلاق للمذهب الأخلاقي عند كانط. فالمؤكد أن إجراء الأمر المطلق يستبعد بعض الأشياء، وهيغل لا يعترض على ذلك، بل يرى بالأحرى أن الإجراء لا يمدنا بكامل المضمون كما يزعم كانط. فضلًا عن أن ما يوفره لنا الإجراء ليست استخلاصات أخلاقية يمكننا معرفتها: فنحن لا نجني المعرفة الأخلاقية عبر إجراء الأمر المطلق. نجنيها فحسب خلال ما يسميه هيغل بـ الحياة الأخلاقية.

الأبعد من هذا، أن الاستخلاصات الي تنبثق عن إجراء الأمر المطلق ليست ثابتة ولا هي سارية على جميع الملابسات كما يبدو كانط معتقدًا. السبب هو أنه بغية الوصول إلى تلك الاستخلاصات في المقام الأول، علينا افتراض ملابسات عارضة بعينها، تأخذ شروط خلفية بعينها كما هي معطاة، حيث يعتمد تحديد أي قواعد سلوكية مقبولة وأيها مرفوضة على تلك العوامل. فالواجبات المحددة التي يزعم كانط أنها تنبثق من القانون الأخلاقي - كما ذكر بالطريقة العامة التي ترجمها بها كانط - مقبولة بشكل أو بآخر لدى هيغل. فهو لا يختلف عمومًا على منظومة الواجبات التي يقر كانط أنها تنبثق من القانون الأخلاقي. ولكنه،

يعتقد أن كانط لا يصل إلى هذا المضمون إلا لكونه يفترض في الخلفية عالمًا اجتماعيًا عقلانيًا، فهو بافتراض تلك الخلفية، يتجنب ببساطة الأسئلة الرئيسة. وهي أسئلة بالنسبة إلى هيغل تدور تحديدًا حول كيفية تقديم توصيف فلسفي لعالم اجتماعي عقلاني.

على المستوى الثاني، يتمثل نقد هيغل في أن نوع التوجيه الذي يهدف كانط تقديمه لنا ليس مناسبًا. والسبب في ذلك أنه لا يلبي حاجاتنا الأخلاقية الأساسية، والتي ترتبط بموقفنا من عالمنا الاجتماعي. فيعتقد هيغل أن ما نحتاج إليه هو معرفة متى تكون مؤسسات ذلك العالم عقلانية وما الهدف منها.

5 - يرى هيغل كانط وكأنه تحركه رغبة في النقاء الراديكالي، رغبة التصرف من القانون الأخلاقي نفسه ولا شيء سواه. وهذا ما يراه هيغل كامنًا وراء تمييز كانط بين الحكمة والأخلاق وتفسيره لسمو الإرادة الحرة. ويعتقد هيغل أن الطريقة التي يفترض أن نرى بها أنفسنا كفاعلين أخلاقيين في مذهب كانط هي رؤية ضيقة واغترابية.

(أ) ضيقة أولًا لأنها لا تأخذ في الاعتبار ملامح أنفسنا التي نضطلع بها كأعضاء في عالمنا الاجتماعي أو في مجتمعنا الخاص، وضيقة ثانية لأنها على مستوى الدافعية تقيد وإلى أبعد حد نوع الدوافع المتسقة مع الشخصية الأخلاقية الخيرة.

(ب) هي اغترابية لأن صيغة الحياة الأخلاقية التي يتطلبها مذهب كانط تستبعد كثيرا من الرغبات والطموحات في الحياة اليومية ومن ثم تبعدنا كثيرًا عنها وتبعدنا عن الأمور العادية. وقد يقول البعض أن هيغل يرفض تمييز كانط بين الحكمة والأخلاق، وبدلًا من ذلك يريد السماح بأن تكون أهداف الحياة اليومية - مثل الحب والصداقة والأسرة والتنظيم، وغيرها، والتي تمارس جميعها بشروطها الخاصة وبدوافع طبيعية - متسقة كاملة مع الحياة الأخلاقية، بتعبيره هو Sittlichkeit.

6 - من الجوانب الأساسية في رؤية هيغل أن عالمًا اجتماعيًا عقلانيًا ليس عالمًا كاملًا (perfect) بأي شكل من الأشكال، بل هو في الواقع عالم من نوعٍ تكتنفه مشاكل اجتماعية خطرة تسبب تعاسة بشرية وألمًا شديدًا. مفندًا في ذلك مشكلات الطلاق والفقر والحرب من بين مشكلات أخرى. يقول في الفقرة الرابعة عشرة من التمهيد: «إن تمييز العقل كوردة في صليب الحاضر ومن ثم التمتع بالحاضر هو البصيرة العقلانية التي تتيح لنا التوافق مع الواقع الفعلي، وهو توافق تمنحه الفلسفة لمن تلقوا نداء باطني للاستيعاب.

فالتوافق مع عالمنا الاجتماعي لا يعني التفكير في كل شيء جميل وكل شخص سعيد. فالعالم الاجتماعي العقلاني ليس يوتوبيا. هذا أمر ساذج وسخيف: لا يوجد مثل هذا العالم ولا يمكن أن يكون. فالعرضية والحداثة وسوء الحظ وسوء التوفيق عناصر ضرورية للعالم، والمؤسسات الاجتماعية بغض النظر عن مدى تصميمها عقلانيًا لا يمكنها تصحيح ذلك. ومع ذلك، يمكن العالم

الاجتماعي العقلاني أن يوفر الحرية ويحقق للمواطنين إمكانية بلوغ حريتهم. ويمكن ضمان حريتهم التي هي عند هيغل الخير الأسمى. ولا يمكن ضمان السعادة على الرغم من أن الحرية تزيدها عبر تمكيننا من تحقيقها، شريطة أن نكون محظوظين وأن نعيش حياتنا بحكمة.

ثمة فارق بين هيغل وماركس في ما يتعلق بهذه النقطة، وهو أن هيجل يعتقد أن مواطني الدولة الحديثة أحرار موضوعيًا في الحاضر، وأن حريتهم مضمونة بواسطة مؤسسات الدولة السياسية والاجتماعية. ومع ذلك، فهم مغتربون على الصعيد الشخصاني، ولا يميلون لفهم أن العالم الاجتماعي أمام أعينهم هو وطن. لا يمسكون به على هذا النحو، ولا يشعرون أنهم في وطنهم (bei sich)، ولا يقبلون تأكيده. أما ماركس فيعتقد في المقابل أنهم مغتربون موضوعيًا وشخصانيًا. والتغلب على الاغتراب في نظره، الموضوعي والشخصي ينتظر المجتمع الشيوعي في المستقبل بعد الثورة.

## §3 - الإرادة الحرة

1 - تتذكرون ما أردنا فهمه بما يعنيه هيغل في قوله «إن الإرادة الحرة هي إرادة ما تريده الإرادة نفسها كإرادة حرة.» نحن إذًا معنيين هنا بالمباحث من الخامس إلى الثلاثين من المقدمة. فهذا المبحث صعب جدًا لكنها النقطة التي يبدأ منها هيغل بوصفها نقطة البداية. ولكن ليس هذا فقط سبب تناولها. ففهم ما يعنيه هيغل هنا ضروري إذا قدر لنا فهم أهمية الحياة الأخلاقية عمومًا، ودور المجتمع المدني والحق في مشروع التوفيق.

لنفكر في مفهوم الإرادة بوصفه القدرة على التصرف من أجل غاية ما، نحددها أو نقبلها بوصفها غايتنا. فما تلك العناصر، أو اللحظات (moments) مثلما يسميها هيغل أحيانًا، التي يمكن أن نتوقع احتوائها هذا المفهوم. وسأتناول المباحث 5-7 كوحدة واحدة.

(أ) يبدأ هيغل المبحث الخامس بعنصر عدم اليقين المحض. وهذا ما نجد أنفسنا وإياه بعد استبعاد جميع الحدود والمضامين التي تحضر وعينا في أي لحظة. ولنفترض أن هذه الحدود والمضامين تقدمها إليك الطبيعة أو تأتيك عبر رغباتك ودوافعك. ومن ثم لك أن تتصور تجردك من هذه الرغبات والدوافع. يقول هيغل في سياق محاضراته لعامي 1824-1825: «يمكن الإنسان أن يتجرد من كل مضمون، متحررًا منه، أيًا كان ما يمثلني، أستطيع أن أدعه يذهب، يمكنني أن أجعل نفسي فارغًا تمامًا [...] و[هو] بإمكانه [الكائن البشري] التخلي عن جميع روابط الصداقة والحب، أيا كانت» [(695)]. وهذا هو فكر الإرادة الخالص عن نفسها: «Das reine Denken seiner selbet». وفي ملاحظة على المبحث الخامس، يشدد هيغل، مثله في ذلك مثل كانط، على أن التفكير والإرادة ليسا شيئين منفصلين بل وجهين لشيء واحد.

(ب) في المبحث السادس، يشير هيغل إلى أن النفس في طور الإرادة تصبح في حالة تحول من عدم اليقين الخالص إلى افتراض اليقين أو الحتمية: فهي تمنح نفسها مضمونًا وغاية. وبافتراض وجود شيء حتمي، تخطو النفس مبدئيًا إلى الوجود الحتمي. في ذلك الطور تحل الإرادة معضلة عدم اليقين وتصبح ذات خصوصية في السعي إلى مضمونها ونيل غايتها.

(ج) في المبحث السابع، نجد وصفًا لمفهوم الإرادة باعتباره وحدة تضم العناصر السابقة. فمضمون الإرادة وغايتها ينعكسان في نفسها، وبهذه الطريقة تصل إلى الشمولية. أي كما يقول هيغل الفردانية (individuality).

وإجمالًا، يصف هيغل في المباحث 5-7 (§§5-7) قدرة الإرادة على تحديد نفسها من خلال عدم يقينها الخالص ثم بتحويل الغايات والأهداف إلى غاياتها وأهدافها الخاصة بها، أو لنقل، تتوحد مع الغايات التي تبنتها. وفي هذا، تعرف الإرادة (أو النفس إذا فضلتم) - لا ننسى أيضًا أنها تفكر وتريد - تعرف أنه كان من الوارد تبنيها غايات وأهداف أخرى، أي إنها يجب أن تتبنى غايات معينة وتتوحد معها. وقد تتبنى غايات أخرى نظرًا إلى انطلاقها من عدم يقين خالص، ولا بد من تبني غايات معينة، وإلا ستظل فارغة ولن تخطو إلى الوجود عبر إدراك نفسها، فإذا كانت حقًا ستعمل أو تتحرك، فلا بد من توحدها مع غايات بعينها، أو تبنيها بوصفها غاياتها الخاصة بها.

2 - عند هذه النقطة، يجب مناقش المضمون الملائم لمفهوم الإرادة الحرة. فهو ليس ببساطة مفهومًا لإرادة تريد ما تريده. كما أن الإرادة الحرة ليست مجرد إرادة تتبنى ببساطة أي رغبات ودوافع يتصادف أن تملكها. ونرى هيغل هنا سائرًا على نهج كانط في هذا السياق. ومن ثم لا ينطوي الأمر على مفاجأة في أن يكون مفهوم الإرادة الحرة هو مفهوم إرادة تريد ما هو ملائم وسليم بالنسبة إلى إرادة حرة. ومن ثم فهي كإرادة حرة، لا بد من أن تكون ذاتية القرار، فلا تقرر أو تحدد بواسطة ما هو خارج عنها. وهذا ما يدفع هيغل إلى التصريح في المبحث العاشر (§10) مثلما أشرنا سابقًا، أنه «إلى أن تجد الإرادة نفسها غاية لها تظل بالنسبة إلى نفسها ما هي عليه في نفسها». ثم نطالعه يقول في المبحث 27 (§27): «الحتمية المطلقة [...] للروح الحرة [يُنظر (§21)] أن تحول حريتها إلى غاية لها؛ بمعنى أن تصبح الحرية هي النظام العقلاني للروح نفسها، بمعنى أن يصبح هذا النظام فعليًا في الحال (§26). وهو ما يمكّن الروح من أن تكون بالنسبة إلى نفسها ما تكون عليه الإرادة نفسها، كفكرة (Idea). ويتمثل المفهوم المجرد لفكرة الإرادة عمومًا في الإرادة الحرة التي تريد الإرادة الحرة [der freie Wille, der den freien Willen will]». وفي جزء سابق من المرجع نفسه (§23): يقول «في هذا النوع وحده من الحرية تكون الإرادة مع نفسها [*bei sich*]، لأنها لا تمتلك أي مرجعية إلا نفسها، بحيث إن كل علاقة من الاعتماد على شيء ما غير نفسها يكون مستبعدًا. فهي حقيقية (true)، أو بالأحرى هي الحقيقة نفسها (truth)، لأن يقينها يتألف من أن تكون هِي وجودها [Dasein] - أي

كشيء معارض لنفسه - ما تكون عليه في المفهوم، أي المفهوم الخالص، المفهوم الخالص للإرادة، له حدسه عن نفسه لغايته وواقعه.»
حسنًا، كلام جيد، ولكن ماذا يعني؟ أخالكم تقولون. دعونا بداية نقول إن الإرادة الحرة تريد نفسها كإرادة حرة، وذلك أولًا عندما تريد نظامًا للمؤسسات السياسية والاجتماعية تستطيع فيه أن تكون حرة. وبما أن هذا لا يكفي، فإنها ثانية تريد نفسها كإرادة حرة عندما تريد غايات تلك المؤسسات بأن تحولها إلى غاياتها الخاصة، وثالثًا عندما تريد نظامًا من المؤسسات تتعلم في إطاره المفهوم عن ذاتها كإرادة حرة عبر ملامح عامة مختلفة لترتيب تلك المؤسسات، ملامح تعرض مفهوم الإرادة الحرة (أو الحرية). فلتلاحظوا هنا دلالة التعليم (Bildung).
علينا الالتفات دائمًا إلى أن هيغل لا يتحدث عن الإرادات الفردية على هذا النحو، فهو لا يتحدث عن إرادتك وإرادتي، بل يتحدث عن مفهوم الإرادة الحرة. فهذا المفهوم جانب من روح العقل وهو مفعل في العالم على طول التاريخ البشري، حيث يأخذ من عصر إلى آخر صيغة أكثر ملاءمة للتعبير عن حرية الإرادة. ونسق الحق عند هيغل هو عالم من الحرية محقق فعليًا. فهو يقول في المبحث 29 (§29): «الحق عمومًا هو أي وجود [Dasein] يكون متمثلًا في وجود الإرادة الحرة. ومن ثم يكون الحق عمومًا هو الحرية، كفكرة». «Right is any existence [Dasein] in general which is the existence of the free will. Right is therefore in general freedom, as Idea.». (قالها بالألمانية هكذا: «Deis, das sein Dasein überhaupt Dasein des freien Willens, ist das Recht.»).
على هذا الأساس، دعونا نقول أننا لتبرير نسق للحق - نسق من المؤسسات السياسية والاجتماعية تشمل نسقا للحق - من الضروري إظهار ضرورة هذا النسق للتعبير عن الطبيعة الحرة للإرادة. فهو في المبحث 30 (§30) يقول: إن الحق شيء مقدس تمامًا (utterly sacred) وذلك لسبب بسيط هو أنه يمثل وجود [Dasein] المفهوم المطلق، حرية الوعي الذاتي».
يتلخص زعم هيغل في كتابه أصول فلسفة الحق في أن نظام المؤسسات الذي يصفه هو النظام الأكثر ملاءمة - في تلك المرحلة من التطور التاريخي للروح - للتعبير عن الحرية وتفعيلها. فإذا كان الأمر كذلك، يمكن من ثم تبرير تلك المؤسسات عند الإرادة الحرة. وهذا هو مفهوم هيغل عن التبرير، أو الشرعية، أو نظام المؤسسات.
3 - لا يزال الأمر غامضًا بعض الشيء لكن الأشياء تتضح تدريجًا. وعلينا تجنب إساءة الفكر في ما يتعلق بما يقصدة هيغل في ربط مفهوم الإرادة الحرة بنظام من المؤسسات السياسية والاجتماعية. أولًا، سأستشهد بما ورد في المبحث 156z: «فما هو أخلاقي ليس مثل الخير شيئًا مجردًا، بل هو شيء فعلي مكثف. فللروح وجود فعلي وما الأفراد إلا حوادث لها. وهناك دائمًا وجهتا نظر ممكنتان في العالم الأخلاقي: إما وجهة النظر التي تبدأ من الجوهرية، أو

تلك التي تأخذ مسارًا ذريًا (atomistically) متجهًا إلى أعلى انطلاقًا من أساس الفردانية. وهذه الأخيرة تستبعد الروح، لأنها لا تقود سوى إلى تجميع (aggregation)، فالروح ليست شيئًا فرديًا، بل هي وحدة لما هو فردي وما هو كوني».

المقصود هنا أننا لا يفترض - بحسب رؤية هيغل - أن ننطلق من أفراد بعينهم راغبين فعليًا في الحرية، أو أفراد يفهمون ما تعنيه الحرية. فالمسألة - تغييرًا للمثال المستخدم - ليست كما لو كان الناس راغبين في اللذة أو إشباع اهتمامات طبيعية بعينها، أو في الثروة والسلطة. لو كان الأمر كذلك، لاكتشف المرء ما ينبغي أن يكون عليه نظام المؤسسات السياسية والاجتماعية، مفترضًا ملاءمة هذه الرغبات والأهداف. ويبدو أن الأمر من السهولة ما يكفي لافتراض معرفة ما تعنيه رغبتنا في اللذة أو الثروة، بعيدًا عن أي نظام للمؤسسات الاجتماعية. ومن ثم نسأل ببساطة أي نظام سيكون الأداة الأفضل أو الوسيلة الأنجع لتحقيق تلك الغايات.

أحسب هيغل قائلًا إن الحالة تختلف مع هذا المفهوم عن الإرادة الحرة في إرادتها لنفسها كإرادة حرة. ففي فهم الحياة الأخلاقية، علينا البدء من النظام المعطى تاريخيًا للمؤسسات أنفسها، من حياة أخلاقية في جوهريتها كما نراها أمام أعيننا. ومن هذا، قد نستنتج رفض هيغل لفكرة تقليص نظام المؤسسات إلى مجرد وسيلة للحياة الأخلاقية. فهو يعتقد أن تلك المؤسسات - وباستخدام مرادف أكثر شيوعًا - تشكل حياة أخلاقية. ولكن ما هي قوة «التشكيل» هنا؟ لقد رأى كل من روسو ومِل أن مؤسسات الحرية كانت جيدة في حد ذاتها، وليست مجرد وسيلة للسعادة والرفاهية. وأعتقد أن كانط رأى أن مبادئ الحق تشكل منظومة حقوق الإنسان: نظام ليبرالي يمكن فيه لحرية الأفراد التعايش مع حرية غيرهم. وثمة أساس في القانون الأخلاقي لتبرير هذه المبادئ، بوصفه قانونًا للحرية مستقلا كلية عن مبدأ السعادة [(696)]. لكنني أعتقد أن من غير المجدي التوغل في مناقشة ما يقصده هيغل أكثر من هذا. فعلينا العودة إلى المعنى في نصه هو.

## §4 - الملكية الخاصة

1 - اقتبسنا في ما سبق ما يقوله هيغل عن أن أي نوع من التجسيد المؤسسي لمفهوم الإرادة الحرة يمثل ماهية الحق. ولا يمكن في اعتقادي أن يتبدد غموض هذه الملاحظة، إلا عبر النظر إلى تفصيلات وصف هيغل لتلك المؤسسات. ولا يسعنا بحكم الوقت سوى النظر إلى حالة الملكية. ولكن قبل الانتقال إلى هذه المسألة، أود أن أتحدث قليلًا عن تفسير الحق المجرد كما ورد في المباحث 34-40 (§§34-40). أولًا، نقطة مهمة، ويسرنا أن نقول أنها سهلة على الفهم. نتذكر أن من المفترض تبرير نسق الحق بفضل تفعيله لمفهوم الإرادة الحرة الذي يمتلكه كغاية له. وهذا ما يعني أن نسق الحق لا يبرر بفضل إنجازه حاجات الناس أو رغباتهم، أو تلبية رفاههم. ومن ثم لا يمكن

للتبرير النفعي أن يكون ملائمًا في هذه الحالة. ومثلما يقول هيغل في المبحث 37 (§37): «في الحق الصوري [...] لا تتعلق المسألة بالاهتمامات الخاصة، أو مصلحتي أو رفاهيتي، كما أنها لا تتعلق إلا بدرجة قليلة فحسب بأساس خاص تتحدد إرادتي بناء عليه، أي بصيرتي ونيتي».

إذًا يفترض للملكية الخاصة أن تستند إلى اعتبارات الحرية، لأن الحرية هي أساس كرامتنا وحقنا. ويتبع هيغل في هذا كانط الذي رأى هذا صحيحًا: فالقانون الأخلاقي هو قانون للحرية، وامتلاكنا القدرة على التصرف من واقع هذا القانون هو أساس كرامتنا وما يخولنا العضوية في مملكة الغايات.

2 - يقول هيغل إنني بامتلاكي شخصية، أكون على وعي بنفسي بوصفي هذا الشخص (§35). تحركني أيضًا دوافع ورغبات، كما أنني أكون محدودًا بظروفي، ومع ذلك، فأنا كشخص أكون ببساطة علاقة ذاتية، ومن ثم أعرف نفسي باعتباري أمتلك إرادة مقررة وحرة. لأنني أستطيع أن افترض نفسي دون الرغبات والدوافع الخاصة التي تحركني، وأستطيع تخيل نفسي في ملابسات أخرى.

من هنا، تتضمن الشخصية، مثلما يقول هيغل في المبحث 36 (§36)، القدرة على التمتع بالحقوق وتشكيل مفهوم نسق الحق المجرد والصوري وأساس هذا النسق. ثم يقول، «إن أمر الحق هو: ’[...] أن تكون شخصًا وتحترم الآخرين كأشخاص‘».

غير أن الرغبات والحاجات الخاصة، على الرغم من حضورها فينا، لا تشكل في ذاتها جزءًا من الشخصية على هذا النحو؛ ليست جزءًا من قدرتها على التمتع الحقوق، أو حقيقة قدرتها على امتلاك إرادة حرة. وهكذا فهي لا صلة لها بتفسير وتبرير الحقوق. فالحقوق الأساسية للشخصية لا تعتمد على ماهية رغباتنا وحاجاتنا الخاصة. يقول هيغل في المبحث 38 (§38): «إن ضرورة هذا الحق وللسبب نفسه الخاص بتجريده تكون محدودة بتطبيقه السلبي - أي الكف عن انتهاك الشخصية وما يأتي من الشخصية. ومن هنا لا يوجد سوى محظورات الحق (Prohibitions of right)».

3 - في ما يتعلق بنسق الملكية الخاصة، يصبح السؤال: كيف يتوافق نسق حقوق الملكية الخاصة مع كلا الأمرين «أن نكون شخصًا وأن نحترم حقوق الآخرين كأشخاص، وألا نتعدى على الشخصية وما تستبعه الشخصية»؟ كيف يمكن لحقوق الملكية تحديدًا - امتلاكها واستخدامها وحتى إساءة استخدامها، بل واستبعاد الآخرين منها لبيعها - أن تظهر احترامًا لأشخاص وتجسد مفهوم الإرادة الحرة؟ يمكننا الإشارة إلى ثلاثة ملامح لنسق الملكية الخاصة تبين احترام الآخرين.

(أ) رأينا في مناقشة مفهوم إرادة حرة أن الإرادة والأشخاص في امتلاكهم إرادة حرة، عليهم حل مسألة عدم اليقين والمضي قدمًا إلى المجال الخارجي بغية تحقيق الوجود كفكرة. ويكرر هيغلِ هذا في المبحث 41 (§41). فما هو

خارجي بالنسبة إلى العقل هو الشيء: أي شيء ليس بشيء ما حرًا، وليس شخصيًا، وهو بلا حقوق (المبحث 42 (§42)) . ففي نسق الحق المجرد، يمتلك الأشخاص الحق في وضع إرادتهم في كل شيء في المجال الخارجي وجعلها أشياءهم الخاصة. فالشيء ليس له غاية في ذاته وهو يستمد مكانه واستخدامه من إرادة من يملكه.
وهذا هو الحق المطلق في الحيازة التي يمتلكها الإنسان على جميع ’الأشياء‘.
ويبدو أن فكر هيغل في هذا المقام: عندما يمنح نسق للحق (من قانون ومؤسسات) جميع الأشخاص الحق في امتلاك جميع الأشياء بوصفها أشياء (ليس لها شخصية) ويكون ذلك بفضل الشخصية وحدها بمعزل تام عن حاجات ورغبات الأشخاص، فإن ذلك النسق يعبر عن مفاهيم إرادة حرة، عن كرامة أشخاص أحرار وعن علو شأنهم على جميع الأشياء.
(ب) الملمح الثاني لنسق الملكية الخاصة الذي يعتقد هيغل أنه يظهر احترامًا للأشخاص هو أنه يمكن للأشخاص كمالكين أن يفعلوا بممتلكاتهم أي شيء يريدونه، مادام كان ذلك متسقًا مع احترام حقوق الآخرين كأشخاص. فنحن لدينا رغبات واحتياجات مترددة ومتغيرة وهو ما قد يؤثر في كيفية استخدامنا لممتلكاتنا وممارسة حقوقنا، ببيعها على سبيل المثال. ومع ذلك، لا تقوم حقوق ملكيتنا على رغباتنا ومطالبنا، بل على مكانتنا كأشخاص. وهذا ما يتضح في المبحث 45 (§45): «فأن أجعل من شيء ما ملكي بدافع من الحاجة الطبيعية، والدافع والإرادة التلقائية هو ما يعد اهتمامًا خاصًا بالامتلاك. لكن من واقع الملابسات التي تجعلني كإرادة حرة غاية لنفسي في ما أمتلكه وأن أصبح وأكون فعليًا إرادة بهذه الوسيلة فحسب إنما يشكل العنصر الحقيقي والحق في الامتلاك، إنها حتمية الملكية». ومن واقع الملاحظة: «في علاقة ذلك بالحاجات - حال اعتبارها أساسية - فإن حيازة الممتلكات يظهر كوسيلة [لإرضاء الحاجات]، لكن الموقف الحق من وجهة نظر الحرية هو أن الملكية بوصفها الوجود الأول للحرية، تمثل في حد ذاتها غاية أساسية».
إذًا من واقع الإرادة الحرة فإنني أمتلك الحق في حيازة الممتلكات؛ ولا علاقة في ذلك بحاجاتي وتحقيق رغباتي. فالموقف الصحيح مثلما يقول هيغل هو تبرير نسق الملكية بوصفه التجسيد الأكثر ملاءمة للحرية. والنسق في حد ذاته في تعبيره عن الحرية يمثل الغاية الجوهرية.
(ج) الملمح الثالث هو أن الأشخاص ولكونهم أفراد، تصبح ملكيتهم هدفًا لأنفسهم كملكية خاصة (§46). وبالمثل في ما يتعلق بأجسادهم (§48). فإذا افترضنا أن جسدي أداة لشخصي كصاحب إرادة حرة، فعلي الاضطلاع بحيازته، وأن أصبح هدفًا لنفسي في جسدي. ولكن من وجهة نظر الآخرين، أكون بالتالي كائنًا حرًا في جسدي وحيازتي له تكون بطبيعة الحال حيازة مباشرة. ومن ثم يمثل جسدي التجسيد الأول لحريتي. ولا بد لنا جميعًا أن نمتلك جسدًا، وأن نتميز من خلال أجسادنا المختلفة بعضها عن بعض. ومن ثم

فإن منعنا من امتلاك جسد على الإطلاق يعني قتلنا. وبالطريقة نفسها فإن عدم السماح لنا بحيازة ممتلكات على الإطلاق (مثلما كانت حال طبقة الحراس في جمهورية أفلاطون) يعني المعاناة من انتهاك حقوق الشخصية. وهذا الانتهاك ليس طبعًا بالشدة نفسها التي تتمثل في الحرمان من الجسد تمامًا، لكنه يظل قيدًا خطرًا على ممارسة الشخصية بطرق لا يتطلبها تمتع الآخرين بالحقوق نفسها.

نحن نظهر احترامًا للأشخاص بإظهار احترامنا لتكامل أجسادهم وباحترام التعاليم التي تقضي بعدم إصابتها، والإضرار بها وبالطبع عدم استعبادها (الذي يحرم الآخرين من توجهاتهم الخاصة في استخدام أجسادهم). وبالمثل، فإننا نظهر احترامنا للأشخاص من طريق احترامنا لما يملكونه، أيًا كان. وفي ما يتعلق بالأسئلة حول حجم ما ينبغي امتلاكه والمساواة في الملكية، فهذا ليس مكانها، وهي ليست موضوع الحق المجرد (§49).

4 - لم أفعل حتى الآن سوى صياغة رؤية هيغل كما أفهمها، واضعًا إياها في كلمات تبدو لي أكثر وضوحًا. وآمل أن أكون قد عبرت عنها بما يكفي من وضوح غير مسبب لأي تشويه لها. والنقطة المهمة للغاية هنا هي أن الاستدلال عند هيغل يبدو كأنه ينطلق بصرامة مما هو مطلوب لكي يعبر نسق الملكية، - أو أي نسق للحق، عن الحرية. أو وبصورة أكمل، إذا كان لهذا النسق أو ذاك أن يعبر عن مفهوم الإرادة الحرة التي تريد نفسها كإرادة حرة ومن ثم تتخذ من نفسها غاية لها. وهذا هو مفهوم الإرادة الحرة الذي يمثل أساس مفهوم الشخص والشخصية. ولن أنظر في ما إذا كان هيغل يقدم حجة بالمعنى الدقيق والصارم، أم أنه فقط يحاول ذلك. فهذا أمر صعب للغاية.

مع ذلك سأقدم بضع تعليقات عامة. لنلاحظ أولًا أن هيغل ينحي جانبًا أي احتكام لمزايا الملكية الخاصة، سواء للأشخاص الأفراد أو للمجتمع ككل؛ فهو لا يحتكم إلى النتائج التي يرغبها المجتمع في الملكية في الأمد البعيد، ولا يحتكم لما قد يريد الناس فعله بملكيتهم. وهو في هذا يعد، مثلما كان كانط قبله، معارضًا راديكاليًا للتفسير النفعي أو أصحاب مذهب الرفاهية وتبرير نسق الحق. وهي ميزة خاصة لمدرسة ليبرالية الحرية، مثلما سأوضح المرة التالية.

المسألة الأقل وضوحًا في هذا السياق أن هيغل لا يحتكم إلى حاجة الأشخاص السيكولوجية إلى الملكية الخاصة، كما لو كانوا لا يستطيعون التطور إلى مواطنين أحرار دون إتاحة الملكية الخاصة. وهو قطعًا سيحتاج في مرحلة ما أن يضع هذه الحاجة في الاعتبار، ولكنه لن يحتكم إليها في المقام الأول. وفي الجزء الخاص عن الحق المجرد، يتحول الاستدلال الخاص بالملكية الخاصة إلى إظهارها تعبيرًا أكثر ملاءمة عن الحرية. وهنا يتبدى لنا الملمح الخاص لمذهب هيغل. ولن أسوق هنا أمثلة أخرى، لكن الأنموذج نفسه نراه على طول الخط. وقد تعاملت مع مفهوم الإرادة الحرة للملكية الخاصة لأن بساطتها النسبية تمكننا من تفسير النقطة الرئيسة.

## 5§ - المجتمع المدني

1 - تتذكرون أن مؤسسات الحياة الأخلاقية الثلاث هي الأسرة والمجتمع المدني والدولة. الأسرة حياة أخلاقية في مرحلتها الطبيعية أو المباشرة. وفي اللحظة المناسبة، تفسح وحدتها الجوهرية الطريق إلى المجتمع المدني، الذي يمثل ترابط الأشخاص في شمولية مجردة أو صورية. ثم يعاد المجتمع المدني بدوره إلى الشمولي الجوهري بواسطة الدولة وقواها الدستورية. وللتأكيد، فإن المجتمع المدني لا يظهر مباشرة من الأسرة. فنظام الأشياء هنا هو نظام مفاهيمي، ومجرد تاريخي، وذلك بالمعنى الواسع عند هيغل. والمهم لنا هنا: أن أنظمة الحق مثلها مثل أنظمة الملكية، لا تتطلب مجتمعًا مدنيًا، ولكن المؤكد أن الوعي بحرية الإرادة في الملكية يصبح ممكنًا من خلال مؤسسات المجتمع المدني مثل السوق الحرة.

يتألف المجتمع المدني من ثلاثة أجزاء: أ. نسق الحاجات (Bedürfnisse). وهذا هو الاقتصاد الذي يتبادل فيه الأفراد السلع والخدمات لإشباع حاجاتهم ورغباتهم، وهو بالطبع يتطور ويأخذ صيغًا جديدة مع تقدم الاقتصاد. ويرتبط التبادل بتحديد طرق إشباع الحاجات. ومن ثم يتزايد تقسيم العمل، ويدرك الأفراد والأسر اعتمادهم بعضهم على بعض. فتتشكل الطبقات (Stände): طبقة الفلاحين، وطبقة التجار، وطبقة «عمومية» من العاملين المدنيين. وبهذا ينشأ الاقتصاد الحديث.

ب. إدارة العدالة (Rechtsflege). يصاغ الحق المجرد في القوانين المحددة، المنشورة والمعروفة. ويمثل هذا الجانب العمومي ملمحًا أساسيًا في القانون، يصاغ لحماية الأفراد من الضرر والأذى. وهذا هو الجزء الجديد. ففي المجتمع المدني، «يعد الإنسان هكذا لأنه إنسان، لا لأنه يهودي، أو كاثوليكي، أو بروتستانتي، أو ألماني أو إيطالي [...]» [(697)]. ومن ثم تفسح التركيبة التي تجمع بين الأفراد المكتفين بذاتهم والمنظمين في نسق الحاجات وبين مدهم بالأمن لأشخاصهم وملكيتهم عبر نسق للعدالة، الطريق لنشوء، ما يسميه هيغل، «عمومية صورية» (formal universality).

ج. الشرطة (Polizei) والنقابة (Korporation). والكلمة مأخوذة من المصطلح الإغريقي (politiea) ومعناها هنا أوسع من كلمة «شرطة» (police). فلم يكن هذا المصطلح في عصر هيغل يغطي عملية إنفاذ القانون فحسب، بل أيضًا تثبيت الأسعار واللوازم، وضبط جودة السلع، وتدابير المستشفيات، وإضاءة الشوارع، وغير ذلك كثيرًا. ولهيغل مناقشة معقولة حول مشكلات المجتمع المدني. فقد كان مكروبًا من ازدياد الفقر والغوغاء (Pöbel) الحانقين، لكنه لم يقدم إجابة لذلك.

ليست النقابة عند هيغل ما تعنيه اليوم كاتحاد عمال وذلك لأنها تشمل مشغلين ومستخدمين، وتضم كذلك هيئات دينية، وجمعيات متعلمين، ومجالس بلدية. ودورها هو ضبط الفردانية التنافسية لنسق الحاجات (الاقتصاد) وإعداد المواطنين لحياتهم كمواطنين في دولة. ثم يُسترجع المجتمع المدني بدوره

إلى الحياة العمومية الجوهرية ويتكرس لها بواسطة الدولة وقواها الدستورية. (وأنا هنا أستخدم لغة هيغل كما وردت في المبحث 157 (§157)).

2 - رأى هيغل في تفسير المجتمع المدني أهمية كبيرة، وهذا في حد ذاته أمر يميزه عن كتاب آخرين. فالمجتمع المدني، على نحو ما اعتقد، كان جديدًا على الدولة الحديثة والحداثة نفسها مثلما كانت مصنفة آنذاك. وتتميز رؤيته في اهتمامه بجوانب كثيرة ظلت محسوبة كعناصر للدولة وهي فعليًا عناصر للمجتمع المدني. انظر على سبيل المثال، المناقشة السابقة حول القضاء والشرطة والنقابة. فالدولة السياسية منفصلة عن المجتمع المدني، بينما يشكل الاثنان الدولة بمعنى واسع (§267).

ربما تساعدنا المقارنة مع المجتمع الإغريقي في هذا السياق. فتصور هيغل عن المجتمع الإغريقي أنه احتوى على شكلين فحسب من الحياة الأخلاقية: الأسرة والدولة المدينة (polis)، فلم يكن هناك مجتمع مدني. على الرغم من أن المجتمع المدني يأتي قبل الدولة في التقدم الديالكتيكي للمفاهيم في كتاب أصول فلسفة الحق، فإنه تاريخيًا جاء بعد الأشكال الأولى من الدولة. ونظرًا إلى افتقار المجتمع الإغريقي إلى المجتمع المدني، فإن أعضاءه لم يمتلكوا تصورًا عن أنفسهم كأشخاص ذوي مصالح خاصة ومنفصلة يدركونها بوصفها مصالحهم الخاصة راغبين في مزاولتها. والنتيجة، كما يعتقد هيغل، أنهم عرفوا أنفسهم بأسرهم أو مدينتهم على نحو يفتقد التأمل. أي أنهم رأوا أنفسهم كأعضاء في أسرة بعينها ودولة بعينها، وزاولوا مصالحهم بهذه الأشكال المجتمعية دون أن يكلفوا أنفسهم عناء التردد الذي يسببه الوعي المعني بمصالح أكثر عمومية. وهذا الشكل غير التأملي من الحياة يصبح حتمًا غير مستقر ويقع في التحلل بمجرد ظهور الفكر التأملي.

مثل كثير من الألمان في عصره، كان هيغل منجذبًا كثيرًا إلى الثقافة الإغريقية الكلاسيكية وقد تأمل عميقًا في أسباب أفولها، ما قاده إلى طرح أحد أكثر الأسئلة أساسية وهو كيف من الممكن لشكل تأملي من أشكال الحياة الأخلاقية أن يكون مستقرًا؟ وبطبيعة الحال، يمكننا صياغة هذا السؤال على نحو أكثر إتقانًا في ضوء الإرادة الحرة التي تريد نفسها حرة، ولكني لن أخوض في هذا الآن. المسألة هنا أن المجتمع المدني ومؤسساته له دور مهم في تحقيق شكل مستقر من أشكال الحياة الاجتماعية التأملية.

3 - دعونا ننظر في كيفية عمل هذا الطرح مع اثنتين من المؤسسات: مؤسسة السوق الحرة للاقتصاديين السياسيين الكلاسيكيين الذي يقرأ لهم هيغل، والمؤسسة الثانية هي حرية الدين.

يصف هيغل الناس في السوق وهم يزاولون مصالحهم الخاصة مستخدمين بعضهم البعض كوسيلة لغاياتهم. ويبدو هذا حتى الآن شيئًا مألوفًا. ولكن بينما نجد أحد مبادئ المجتمع المدني هو الشخص بعينه - الشخص بغايات معينة، خليط من الرغبات والنزوة - نجد في المقابل المبدأ الآخر هو صيغة الشمولية،

فنراه يقول: إن غاية بعينها تأخذ شكل الشمولية وتحقق إشباعًا بإشباع متزامن لرفاهية الآخرين. ذلك أن الخصوصية مربوطة بشرط الشمولية، فكل (المجتمع المدني) هو المجال الخاص بالتوسط الذي تكون فيه جميع الصفات الفردية، والاستعدادات النفسية وحوادث الميلاد والحظ محررة، وحيث تعلو موجات العواطف كافة، لا يحكمها شيء إلا العقل الذي يسطع عبرها. وتعد الخصوصية المحدودة بالعمومية المعيار الوحيد الذي يعزز به كل فرد [شخص] رفاهيته. (Zusatz 182§) أي عقل هذا الذي «يسطع عبر» موجات العواطف ويحكمها؟ إنها ببساطة قوانين الاقتصاد، العرض والطلب وكل ما يؤدي إلى تخصيص كفؤ للموارد الاجتماعية كما لو كان الأمر يفسره آدم سيمث في كتابه ثروة الأمم (1776). وهذه هي صيغة العمومية الملائمة للعلاقات بين الأشخاص العينيين المزاولين لمصالحهم المنفصلة والغايات الخاصة. فهم في تفكيرهم في علاقاتهم بعضهم ببعض، يصبح أعضاء المجتمع المدني على وعي باعتمادهم المتبادل بعضهم على بعض، وهذا ما يلعب دورًا في استعادتهم نحو الأهداف العمومية للدولة نفسها (مؤسسات أخرى في المجتمع المدني تعد ذات أهمية بالغة هنا، خصوصًا النقابات، وهو ما سندرسه في المرة المقبلة).
4 - يقول هيغل إن القوة الهائلة للدولة الحديثة تتمثل في اعتمادها على [(698)] «القوة اللامحدودة التي لا تكمن إلا في تلك الوحدة التي تتيح المعارضة في إطار العقل [Vernunft] لتطوير كامل قوتها، والتغلب على ذلك لتحفظ نفسها في إطاره وتحتويه كاملة في ذاتها.» أو كما يقول لاحقًا [(699)]: «لمبدأ الدول الحديثة قوة وعمق هائلان كونه يتيح لمبدأ الشخصانية الوصول إلى التحقق في أقصى اكتفاء ذاتي للخصوصية الشخصية، بينما في الوقت نفسه يستعيده - أي مبدأ الشخصانية - إلى الوحدة الجوهرية حافظًا هذا الاتحاد في مبدأ الشخصانية نفسه».
كجزء من تفسير هذه الأفكار، نجد ملاحظة طويلة ومركبة حول الدين ملحقة بالمبحث 270 (270§)، يمكنني أن أبدأ في تلخيصها هنا. لكننا في حاجة أولًا إلى التشديد على أن مزاولة المرء لمصالحه في حياة شخصية وخاصة تشكل وجهًا من أوجه مبدأ الشخصانية والخصوصية في المجتمع المدني، فيما تشكل حرية الدين، وجميع الأديان الوجه الآخر. ففي حرية الدين، نجد طريقة ثانية تحقق بها مؤسسة ما من مؤسسات المجتمع المدني صيغة مستقرة للحياة الاجتماعية التأملية.
أما عن الملاحظة التي أشرنا إليها فهي تنتهي بما يلي: إذا كان للدولة أن تحقق وجودًا بوصفها التحقق الأخلاقي للروح العارفة لذاتها، فلا بد لصورتها أن تتميز عن صورة السلطة والإيمان. لكن هذا التميز لا يظهر إلا بقدر انقسام الكنيسة على نفسها. وقتئذ فقط، [عندما تعلو] الدولة على الكنائس الخاصة، يمكنها تحقيق العمومية أو شمولية الفكر بوصفه مبدأها الصوري جالبة إياه إلى الوجود [Existenz]، لكن على المرء بغية تمييز ذلك، أن يعرف ماهية العمومية

في نفسها، ليس فحسب، بل أيضًا ماهية وجودها. ومن ثم، بعيدًا عن كون انقسام الكنيسة سوء حظ للدولة، فعبر هذا الانقسام وحده أصبحت الدولة قادرة على تحقيق مصيرها [Bestimmung] كعقلانية واعية بالذات وكحياة أخلاقية. وبالمثل يصبح هذا الانقسام أسعد شيء يمكن أن يكون قد حدث للكنيسة وللفكر ما دامت حريتها وعقلانيتها هي المعنية.
هذا مثال جيد للفلسفة كتوفيق؛ لأن الجدالات الأولى حول التسامح في القرنين السادس عشر والسابع عشر تبين أنه كان شبه مستحيل على معظم الناس وقتها تقبل هذا. فقد بدا انقسام الكنيسة لهم كارثة بكل ما تعنيه الكلمة. وحدث أن وصلوا إلى قبول التسامح كسياسة دولة فقط خوفًا من اندلاع حرب دينية لا تنتهي تدمر المجتمع. فيقول هيغل إن المسألة الآن، وبعد قرون، أننا مجرد أن نرى في التسامح وانفصال الكنيسة عن الدولة ضرورة للحرية الحديثة - حرية الإرادة الحرة التي تريد نفسها كحرة - يمكننا أن نصبح متوافقين مع الفكرة: نقبلها.
تحتوي الملاحظة أيضًا على مثال جيد على ما يسميه هيغل مكر العقل [(700)] (die list der vernunft). ومن سخرية الأقدار، أن يظهر مارتن لوثر، أحد أكثر المتسامحين، مؤيدًا لليبرالية الحديثة. وهو جانب من التاريخ أكد عليه هيغل، أن عظماء القوم ممن لهم تأثير هائل على أحداث رئيسة في التاريخ عادة ما لا يفهمون مطلقًا الأهمية الحقيقية لما فعلوه. فيبدو الأمر كما لو كانوا مستخدمين عبر خطة للعناية الآلهية تتكشف عبر الزمن وتكون متضمنة في تدفق الأحداث.
حاولت الإشارة إلى كيف يهدف هيغل في تفسيره لمؤسسات الدولة الحديثة إظهار ملامحها التي تعبر عن الجوانب المختلفة للحرية وتشكلها، وكيف يمكن لتعقيدات النص أن تمنح معنى واضحًا معقولًا. وللأسف لم أبذل من الجهد ما يكفي للحماية من سوء تفسير رؤية هيغل والتأكيد على أنه يرى نفسه مثلما وصف مؤسسات الدولة الحديثة بقدر ما تكون معقولة/عقلانية. وهو لا يقصد الدفاع عن جميع الجوانب الموجودة لهذه الترتيبات، وهو قطعًا يسلم بوجود الدول الطالحة والفاسدة والبؤس البشري والعذاب، فضلًا عن التضحيات المريعة في الحروب، ومأساة الطلاق، والشرور الأخلاقية التي تظهر من الحنق والسخط من الفقر. هذه الشرور الأخيرة تبتلي من يسميهم هيغل الغوغاء، الطبقات الدنيا (معرفين بمستوى الثروة والمكانة وليسب بالحالة أو الوضع) الطبقات الدنيا في المجتمع الحديث التي يؤمن بوجود حل لها [(701)]. لقد حسبته منسقًا لنظام أنموذجي مثالي من المؤسسات التي يعتقد أنها تشكل الحرية الحديثة. إنه عالم سياسي واجتماعي لحرية حقيقية، لكنه ليس بعالم للذة والسعادة. فتحقيق الأخيرين مسأل متروكة لنا.

(687) عن أعمال هيغل، لدينا ما هو رئيس منها:
G. W. F. Hegel: Hegel's Logic, Trans. by William Wallace (Oxford: Oxford University Press, 1975); Encyclopedia of the Philosophical Sciences, part 1: Science of Logic, Translated (1817), Revised 1827 and 1830; Hegel's Philosophy of Mind, Trans. by William Wallace and A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1971); A Translation of Part III of the Encyclopedia, part 3: Philosophy of Spirit, Translated (1830); Lectures on the Philosophy of World History, Introduction and trans. by H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1975); The Phenomenon of Spirit (Geist) (1807), Trans. by A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1997); Elements of the Philosophy of Right (1821), Trans. by H. B. Nisbet, ed. by Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); Science of Logic (1812-1816), Trans. by A. V. Miller (London: Unwin, 1969), and Hegel's Political Writings, Trans. by T. M. Knox, with an introductory essay by Z. A. Pelczynski (Oxford: Oxford University Press, 1964).
النصوص الثانوية التالية قيّمة الى جانب نصوص أخرى:
Michael Inwood, A Hegel Dictionary (Oxford: Blackwell, 1992); Frederick Beiser (ed.), The Cambridge Companion to Hegel (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); Allen Wood, Hegel's Ethical Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Michael Hardimon, Hegel's Social Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), and Shlomo Avineri, Hegel's Theory of the Modern State (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).

(688) على الرغم من كونه غير راديكالي، فإن هيغل غالبًا ما اعتبر الثورة الفرنسية حدثًا تاريخيًا عظيمًا تقدميًا. وقد ورد عن أحد الطلاب في عام 1826 أنه لم يمض عام واحد لم يشرب فيه نخب الاحتفال السنوي بيوم الباستيل. يُنظر وود (Wood) في ملاحظته على الترجمة التي قدمها نيسبت (Nisbet):
Hegel, Elements, p. 397.

(689) أقصد بهذا أن المبادئ الأولى هي مبادئ للحريات السياسية والمدنية، وهذه المبادئ لها أولوية على المبادئ الأخرى التي قد تثار.

(690) Hardimon, Hegel's Social Philosophy, p. 95.
تعلمت كثيرًا من هذا الكتاب وأعتمد عليه في هذا السياق.

(691) يُراجع شرح المصطلح ودلالته المزدوجة في الألمانية بين عاقل/معقول وعقلاني، بشرح رولز في الفصل الثامن/المحاضرة الأولى عن كانط. (المترجم)

(692) Hegel, Elements, §153.

(693) يجب هنا بالطبع فهم العقلانية بالمعنى الذي يقصده كانط معطى بالأمر الفرضي وليس بالمعنى الذي يقصده هيغل.

(694) Ibid., §135.

(695) Ibid., p. 398nn.

(696) Immanuel Kant, «Theory and Practice,» in: Kant's Political Writings, Ed. by Hans Reiss, trans. by H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp. 79 f.

(697) Hegel, Elements, §209.

(698) Ibid., §185R.

(699) Ibid., Vernunft 260.

(700) في محاضراته عن التاريخ العالمي، يقول هيغل: «ليست الفكرة الشمولية هي التي تدخل في المعارضة، والصراع والخطر، فهي تحافظ على نفسها في الخلفية، سليمة وغير مضرورة، وتحقق التقدم للمصالح الخاصة بعاطفة التعارك وإجهاز بعضهم على بعض. وهذا ما قد نسميه مكر العقل (the cunning of reason) ذلك أنه يضع الانفعالات للعمل في خدمته». يُنظر:

G. W. F. Hegel, Lectures on World History, Trans. by H. B. Nisbet, Introduction by Duncan Forbes (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 89.

في هذه المحاضرات خصوصًا، نجد فلسفة هيغل في التاريخ ورؤيته الميتافيزيقية واضحة. تنظر مناقشة آلن وود لهذه الأمور في كتاب، Wood, Hegel's Ethical Thought, chap. 13، الذي يناقش حدود الأخلاق، منهيًا إياها بمذهب اللاأخلاق عند هيغل.

(701) يُنظر:

Wood, Hegel's Ethical Thought, pp. 247-255.

# الفصل التاسع عشر
# المحاضرة الثانية عن هيغل
# الحياة الأخلاقية والليبرالية

## §1 - الحياة الأخلاقية: تفسير الواجب

1 - ذكرنا في المحاضرة السابقة أن هيغل كان تقدميًا معتدلًا وليبراليًا بذهن إصلاحي، وأن مدرسته في الليبرالية تعد مثالًا مهمًا في تاريخ الفلسفة الأخلاقية والسياسية الخاصة بـ ليبرالية الحرية. وأود هنا التشديد على فكرتين: الفلسفة كتوفيق، ودور الحياة الأخلاقية باعتبارها موقع ما هو أخلاقي: المجموعة الكاملة من المؤسسات العقلانية الاجتماعية المحققة للحرية. وبعد أن أوجزنا في مراجعة تفسير هيغل لحرية الإرادة وطبيعة واجباتنا كأشخاص أحرار، سنتناول العنصر الثالث للحياة الأخلاقية: الدولة. هنا سنرى بأكبر قدر من الوضوح عناصر ليبرالية هيغل والغرض منها. كما سننظر في المنطقتين اللتين يبدو أن هيغل يتخلى من خلالهما عن الليبرالية التقليدية.

2 - نبدأ باستدعاء نقطة رئيسة من المحاضرة السابقة. ألا وهي ما أشرت إليها باعتبارها الأطروحة الرئيسة: أن الإرادة الحرة تريد نفسها كإرادة حرة. وأقترح أن هذا القول الغامض يعني الأشياء الأربعة الآتية.

أولًا، أن الإرادة الحرة تريد نسقًا للمؤسسات السياسية والاجتماعية التي يمكن لها أن تكون حرة في إطارها. ومن هنا نفهم أن هذه المؤسسات هي أشكال من الحياة يعيشها البشر.

ثانيًا، أن الإرادة الحرة تريد هذا النسق للمؤسسات السياسية والاجتماعية وتريد هذه الغايات بوصفها غاياتها هي الخاصة.

ثالثًا، أن الإرادة الحرة متعلمة أو مرباة بناء على مفهوم عن نفسها بوصفها إرادة حرة عبر ملامح عامة مختلفة تميز نسق المؤسسات.

رابعًا، هذه الملامح العامة المختلفة التي تربي الإرادة الحرة هي نفسها الملامح التي تعبر كاملة عن مفهوم للإرادة الحرة.

نحن بحاجة إلى الشروط الأربعة كلها. كل منها مهم، كما يعد التفسير الدقيق للشرط الرابع مهمًا للغاية. فما يعنيه هيغل بأن مؤسسة ما تعبر عن مفهوم للإرادة الحرة كإرادة حرة فسرناه بمناقشة مطولة نوعًا ما لفهوم الإرادة الحرة نفسه ومن ثم النظر في الاعتبار على سبيل التفسير إلى كيف يمكن رؤية الحق في الملكية الخاصة كتعبير عن حرية الإرادة الحرة. وينبغي أيضًا أن نميز بين نسق للمؤسسات السياسية والاجتماعية، مفهومًا كبنية مجردة يمكن

وصفها عبر مبادئ وتعاليم بعينها، وبمختلف قواها وفعاليتها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، كأشكال معاشة للحياة يضفي الناس عليها حيوية في هذا العالم. وأشكال الحياة المعاشة تلك هي ما يفترض أن نفهم المؤسسات على أساسها.

3 - يرد الوصف العام للحياة الأخلاقية عبر الأطروحة الرئيسة التي راجعناها. إنها نسق المؤسسات السياسية والاجتماعية الذي يعبر عن مفهوم الحرية ويحققه فعليًا في العالم. يقول هيغل (§142)، «فالحياة الأخلاقية بالتالي هي مفهوم الحرية الذي أصبح متمثلًا في العالم الموجود وطبيعة الوعي الذاتي».

ثم نجد وصفًا لنسق المؤسسات هذا في القسم الثالث من أصول فلسفة الحق وهو معقد تمامًا، وجميع قراء هيغل عادة ما يلتقون ومقاطع لا يستطيعون تبين معناها، حتى لو كانت الخطوط العريضة فيها واضحة إلى حد معقول. ويرد الوصف من (§142 إلى §320)، وينتهي بخلاصة تتعلق بسيادة الدولة في ما يتعلق بدول أخرى وبالمجال الدولي. وأنا في هذا أرى مذهب كانط في العقد الاجتماعي بوصفه البديل الثالث الواقع بين اقتراحي هيغل في (§156 Zusatz)، بين نظريته ونظرية هوبز المسماة بالذرية الفردانية (individualistic atomism) وهذا ما سنتطرق إليه لاحقًا.

4 - أولًا، أود الإشارة هنا إلى تباين مهم مع فهم كانط للواجب. فكما ناقشنا سابقًا، يرى كانط واجبات العدالة والفضيلة يقدمها القانون الأخلاقي كما نعرفه عبر الأمر المطلق وإجراء تطبيقه. فواجبات العدالة تقيد الوسائل التي يمكننا استخدامها لتحقيق غاياتنا، بينما تحدد واجبات الفضيلة الغايات الإجبارية التي يجب أن نعطيها بعض الوزن. أما رؤية هيغل فتختلف اختلافًا دالًا. فحسب المعنى الذي يقصده كانط، لا يمتلك هيغل على الإطلاق مذهبًا في الواجبات. وتفسيره للحياة الأخلاقية يصف الأشكال المختلفة للحياة السياسية والاجتماعية. هذه الأشكال، كما يقول هيغل، ليست غريبة على الشخص، بل إن «الشخص يحمل إلى هذه المؤسسات وإلى جوهره الخاص فطنة روحانية يملكها في وعيه الذاتي ويعيشها كما لو كان في عنصره [...] وهي علاقة مباشرة ووثيقة الصلة بالهوية تفوق حتى [العلاقة مع] الإيمان أو الثقة» (§147). ويواصل قائلًا: «لذا فإن النظرية الأخلاقية للواجبات [...] تتألف من ذلك التطوير النظامي لدائرة الضرورة الأخلاقية التي تأتي لاحقًا في القسم الثالث [...] الفرق بين عرضه هنا وصيغة نظرية الواجبات [أي نظرية كانط] لا تكمن إلا في حقيقة أن التفسير التالي لا يفعل سوى إظهار أن الحتميات الأخلاقية هي علاقات ضرورية، ولكنها لا تواصل لتضيف في كل حالة ’ومن ثم فإن هذه الحتمية واجب من واجبات البشر‘».

إن الواجبات متضمنة في تفسير الخلفية المؤسساتية ومن ثم لا حاجة إلى مثل هذه الإضافة. والواجب في نظر هيغل لا يظهر سوى كقيد على الشخصانية اللايقينية أو الإرادة الطبيعية (الإرادة التي تمنحها رغباتنا الطبيعية).

ومن ثم فإن مؤسسات الحياة الأخلاقية في ما يتعلق بالإرادة الحرة التي تريد نفسها كإرادة حرة، إنما تعبر عن جوهرها كإرادة كاشفة من خلال واجباتها عن الليبرالية الفردية (*Befreiung*) (§149).
(أ) إننا نعثر على التحرر من الاعتماد على مجرد دافع طبيعي، أو التحرر من الكآبة أو الاكتئاب (Gedruckheit) الذي نمر به عند الاضطرار للعيش بفعل التأمل الأخلاقي حول ما يجب عامة أن يكون وما يمكن أن يكون،
(ب) نعثر على التحرر من الشخصانية اللايقينية ومن الإخفاق في الوصول إلى حتمية موضوعية بينما نظل مفتقرين إلى التحقق الفعلي. في المقابل، فإننا في ما يتعلق بواجباتنا باعتبارها معطاة عبر أشكال الحياة الأخلاقية، نكتسب حريتنا الجوهرية كأفراد.
5 - إذن في الحياة الأخلاقية العقلانية والحيوية، من السهل تحديد ما هي واجباتنا الملموسة، وما يجب علينا فعله كي نكون فضلاء. كل ما علينا فعله هو تتبع التعاليم المعروفة جيدًا والعلنية لموقفنا: أن نسأل أنفسنا ما واجباتنا، لنقل كزوج أو زوجة، أو معلم أو طالب، إلى غير ذلك (§150). ثم إن الفضيلة استقامة (Rechtschaffenheit): فهي تمتلك الصفة العامة التي قد نطلبها من واقع أشكال الحياة الخاصة بالحياة الأخلاقية، وباختصار، من واقع موقفنا وما تقتضيه من واجبات. والجوانب المختلفة من الاستقامة قد تسمى فضائل. والفضيلة بالمعنى الصحيح للكلمة ضمن نظام أخلاقي متطور، حيث النسق الملائم للعلاقات الأخلاقية قد تطور في أشكال الحياة (§150R) «ليس لها مكانة ولا تحقق فعلي إلا في الملابسات الاستثنائية، أو حيث تقع العلاقات المذكورة في حالة تصادم».
في نظام كهذا، بمجرد أن يكتسب معنى لمؤسساته يمكننا في أغلب الأمر أن نحل التصادمات التي تظهر والمتعلقة بالالتزام، على الرغم من أن بعضهم قد لا يكون لديه إجابة واضحة. (ولنفكر في الصراع عند سوفكوليس بين كريون (Creon) وآنتيغون (Antigone)). لكن قد يمكن لنظام أخلاقي متطور تجنب تصادمات خطيرة معظم الوقت بحيث تصبح استثنائية. والحياة الحديثة، كما يعتقد هيغل، لا تمتلك سوى مساحة صغيرة لبطولية الفضيلة أو الحاجة إليها. وهذه إحدى فضائلها، جانب من جوانب الحرية.
لقد ذكرت تفسير هيغل للواجبات الأخلاقية (§§147-150، 207) وكيف أنها معطاة بفعل أشكال الحياة الأخلاقية أولًا بغية إظهار تأكيده الدور الأساس للمؤسسات السياسية والاجتماعية. وتقديم تفسير لتلك المؤسسات كأشكال للحياة يجب أن يأتي أولًا. ويتباين هذا النهج بحدة مع نهج كانط، الذي يبدأ بالقانون الأخلاقي. وهنا نصبح في حاجة أيضًا إلى مطالعة هيغل في قوله إن واجباتنا معطاة عبر الحياة الأخلاقية في تعبيرها عن الحرية، ويعد فهمنا تلك الواجبات على هذا النحو جانبًا من جوانب حريتنا، مثلما يقول. فنحن كأفراد نعرف مكاننا في العالم الاجتماعي، حيث نتحقق، ونجني سعادتنا، بأداء واجباتنا

جيدًا، بأن نكون زوجًا أو زوجة صالحة، أبًا أو أمًا، وهكذا. ففي أشكال الحياة الأخلاقية، لا يوجد صراع جوهري بين الواجب والسعادة أو بين الواجب والميل. وجزء من خطأ كانط هو الاعتقاد بأنه قد يكون ثم صراع من هذا النوع.

## §2 - الحياة الأخلاقية: الدولة

1 - لقد ذكرت أن هيغل يصنف ضمن التقاليد الليبرالية معبرًا عما يمكن تسميته بليبرالية الحرية. وفي تقديمه هذه الرؤية، نفهم الحرية كنسق للمؤسسات السياسية والاجتماعية الضامنة والمحققة لحريات المواطنين الأساسية. ولكن مذاهب هيغل السياسية وحتى وقت حديث، أسيء تفسيرها على نحو شديد. فعلى مدى زمن طويل، كان كتاب أصول فلسفة الحق يقرأ كمحاولة لتبرير الدولة البروسية في عام 1820 وما تلاها، بل لقد تم الربط حتى بين هيغل والإمبريالية الألمانية ونظام النازي. ومع ذلك كان هناك دائمًا من الكتاب (المركز الهيغلي) (the Hegelian center) من أصروا على أن هيغل كان ليبراليًا معتدلًا ومدافعًا عن الدولة الدستورية الحديثة. وفي السنوات الخمسين الأخيرة أو نحو ذلك، أصبح هذا في منزلة الرأي العام في أدبيات اللغة الإنكليزية حول هيغل.

في عهد إدارة الإصلاح للمستشار هاردنبرغ (Hardenberg)، وعد الملك فريدريش فيلهلم الثالث (Friedrich Wilhelm III) في عام 1815 بوضع دستور مكتوب لأمته، ولكن النصر السياسي للمحافظين في عام 1819 ضمن عدم الوفاء بالوعد. وفي وقت سابق من ذلك العام، كان كل من هاردنبرغ ووزير الداخلية التقدمي فيلهلم فون هامبولدت (Vilhem von Humboldt) قد وضعا خططًا دستورية لجمعية طبقات بمجلسين (bicameral estates assembly)، تشبه ما وضعه هيغل. وفي ظل القانون الموجود وقتذاك، لم يكن سوى طبقة النبلاء بالوراثة هم القادرون على الانضمام لمجلس الضباط البروسي والذي كانت تعين منه الحكومة والحصول على الرتب الأعلى في الخدمة المدنية [(702)]، حيث إن جميع المواطنين في دولة هيغل العقلانية مؤهلون للقيادة العسكرية والخدمة المدنية [(703)]. ولا تشبه دولة هيغل الدولة البروسية كما كانت عام 1820 بل ما كان من المفترض أن تكون عليه في حالة تفوق الإصلاحيين على المحافظين [(704)].

2 - العناصر الرئيسة للدولة عند هيغل، بداية من القانون الأخلاقي هي كما يلي. إن الدولة لا تتأسس على عقد مثل معاملات المجتمع المدني التجارية، ولا تتشكل عبر عقد أصلي ولا يحكم عليها عبر كيفية إنجازها الجيد لعقد أصلي متخيل مع مواطنيها [(705)]؛ فالدولة ليست مؤسسة لإشباع الحاجات والرغبات المحددة فعليًا عند من يسمون الأفراد الذريين (atomistic) أي الأفراد بوصفهم بعيدين عن مكانهم في نسق من المؤسسات الأساسية. وما يجعلنا أشخاصا متطورين تماما هو أن نكون مواطني دولة عقلانية: «المصير العقلاني للبشر

هو أن يعيشوا بدولة» [(706)]. فالدول تصنع مواطنًا (citoyen) وليس ببساطة مواطنًا بالمعنى العام (Bürger).

فدستور الدولة يحتوي ثلاثة عناصر أو قوى.

أ. تمنح الملكية العنصر الفردي. فالمنصب وراثي، وهو ما يعتقد هيغل أنه يجنبنا الوقوع في النزوات، فضلًا عن إلغاء أي جوانب تعاقدية قد تنشأ من الانتخاب. وعلى الرغم من أن للملك القرار الأخير في تعيين التنفيذيين، وفي تحركات الدولة من إعلان الحرب على سبيل المثال، فهو دائمًا ما يكون بمشورة الخبراء. «ينتمي الجزء الموضوعي إلى القانون وحده، أما الجزء الخاص بالملك فيتلخص وحسب في إضافة الفعل «أريد» إلى القانون [(707)]. وهذا ما ينتج ملكية دستورية.

ب. تمثل السلطة التنفيذية أو الحكومة العنصر الخاص، نظرًا إلى تحقيقها ما هو خاص في ظل ما هو عام [(708)]. وهي تطبق القانون وقرارات الملك على حالات خاصة. وتتألف من الخدمة المدنية، والقضاء، والشرطة، وغير ذلك كثير. وجميع تلك المناصب متاحة لجميع المواطنين (الذكور) الموهوبين، وهو أحد الإصلاحات التي دعمها هيغل.

ج. الخطوة التالية هي التشريع، والذي يمثل العنصر العام [(709)]. فالشعب ككل - باستثناء الفلاحين والعمال، والنساء، كان مكانهن آنذاك الأسرة [(710)] - ممثلين في هذا الجزء من الدولة. فضلًا عن ذلك يكون المواطنون ممثلين لا كأفراد ذريين بل كأعضاء في الطبقات. ويدرج هيغل هنا ثلاث طبقات: (1) طبقة النبلاء أصحاب الأراضي بالوراثة، ممن يتولون كأفراد مراكز في المجلس الأعلى، و(2) طبقة التجار، و(3) الطبقة العامة من الموظفين المدنيين (والتي شملت في بروسيا معلمين وأساتذة الجامعة). وينتخب ممثلون عن الطبقتين الأخيرتين أعضاء في النقابات المختصة التي ينتمون إليها. وبهذه الطريقة، وكما سنرى، يأمل هيغل في ضبط السوق الحرة وجعلها في خدمة الغرض الخاص بالغايات العامة.

3 - وسأبدأ باقتباس طويل نوعًا ما من المبحث 260 (260§) من أصول فلسفة الحق (المبحث الأول من «القانون الدستوري [Constitutional Law]) ثم أتبعه بتعليق:

[أ] إن الدولة هي التحقيق الفعلي للحرية الملموسة. غير أن الحرية الملموسة تحتم على الفردانية الشخصية [Einzelheit] ومصالحها الخاصة الوصول إلى كامل تطورها محققة الاعتراف بحقوقها (في إطار الأسرة والمجتمع المدني)،

[ب] كما ينبغي لها، أي الفردانية الشخصية، أن تتغاضي من ناحية عن مصالحها الخاصة للمصالح العامة طوعًا، وأن تقر من ناحية أخرى عن معرفة وترحيب بهذه المصلحة العامة حتى لو كانت في منزلة روحها الجوهرية، وتمارسها بفعالية، باعتبارها غاياتها النهائية.

[ج] تأثير ذلك هو أن ما هو عام لا يجني صلاحية أو تحققًا من دون المصلحة والمعرفة وتكريس ما هو (355) خاص، وأن الأفراد لا يعيشون كأشخاص

معينين لمجرد هذه المصالح الخاصة من دون توجيه في الوقت نفسه لإرادتهم إلى غاية عامة [in und für das Allgemeine wollen] والتصرف بإدراك واعي لهذه الغاية.

[د] يتصف مبدأ الدولة الحديثة بقوة وعمق هائلين، وذلك لما يتيحه لمبدأ الشخصانية من الوصول إلى التحقق في أقصى اكتفاء ذاتي للخصوصية الشخصية، مستعيدًا إياها في الوقت نفسه إلى الوحدة الجوهرية ومن ثم الحفاظ على هذه الوحدة في مبدأ الشخصانية ذاته.

إذا فهمنا هذه الفقرة المهمة، ينبغي أن نكون قادرين على فهم البقية. وقد قسمتها إلى أجزاء وعلقت علي كل منها على حدة.

(أ) إن الدولة ككل هي إطار المؤسسات السياسية والاجتماعية الأساسية التي تمكّن إلى جانب الأسرة والمجتمع المدني المواطنين الأعضاء في الدولة من نيل حريتهم. (من المفيد التمييز بين ما يسميه هيغل «الدولة السياسية» [الحكومة ونظامها البيروقراطي] عن «الدولة الخارجية» [باقي الإطار من المؤسسات]). وهذا ما يقصده هيغل في وصفه الدولة بأنها واقع الحرية الملموسة؛ فهي حرية ملموسة لتمكينها الأفراد من تحقيق مصالحهم الخاصة باعتبار أن هذه المصالح تطورت في إطار حدود متاحة بفعل الحقوق والواجبات المحددة في الأسرة والمجتمع المدني وتحت حماية حكم القانون.

(ب) من دون فهم مصطلحات هيغل، سيكون المبحث التالي منغلق على فهمنا. فما الذي يقصده بأن المصالح ينبغي أن تتغاضى طوعًا عن الخاص من أجل العام؟ إنه يعني أن من مقومات قدرة المرء على أن يكون مواطنًا، بدلًا من مجرد شخص مقيم في البلد، أن يفهم أن المجتمع يقوم لا بمجرد إشباع المصالح الخاصة بل عبر حس بالنظام العقلاني، وأنه منظم لنقلْ بتصور خير عام للعدالة يقر بأهلية مطالب جميع قطاعات المجتمع. وما يعلي من الحياة البشرية فوق العالم المدني [bürgerliche] المبتذل هو الإقرار بالمصلحة العامة لجميع المواطنين في المشاركة في النظام الكلي للمؤسسات السياسية والاجتماعية للدولة الحديثة وحفظها، بما يحقق حريتهم. ويقر المواطنون بمعرفة وإرادة هذه المصلحة العامة (الجماعية) باعتبارها مصلحتهم هم، ويولونها الأولوية الأعظم. فهم على استعداد للتصرف من أجلها كغايتهم النهائية. وهذا هو الهدف من مشروع التوفيق.

(ج) هذه المصلحة العامة، في نظر هيغل، لا تجني صلاحيتها ولا تحققها دون مصلحة ومعرفة وقبول المواطنين الأفراد في المجتمع المدني. فهم لا يعيشون كمجرد أشخاص معينين مستغرقين وغير معنيين سوى بمصالحهم الخاصة. لأنهم في الوقت نفسه، يكونوا معنيين بالغاية العامة - في توجيهها عبر تصور الخير العام للعدالة - وإرادتهم كـ مواطنين موجهة إلى هذه الغاية والتصرف بكامل الوعي بهذه الغاية.

(د) رأى هيغل أن حقيقة سماح الدولة الدستورية الحديثة بالحرية الكاملة في المجتمع المدني قد منحتها قوة هائلة، شريطة إقرار المصالح العامة (الجماعية) للمواطنين ووضعها في أولويتهم في حياتهم السياسية. وكانت نتيجة ذلك حدوث ثورة بالمعنى الذي قصده هاردنبرغ، «ثورة تؤدي إلى تعظيم البشر، لا تصنعها الدوافع العنيفة من أسفل أو الخارج، بل من حكمة الحكومة [...] مبادئ ديمقراطية في حكومة ملكية - تبدو بالنسبة لي الصيغة المناسبة لروح العصر.» وكما رأينا سابقًا، إن ما كان يقصده هاردنبرغ بهذه الحرية الاقتصادية والتحرر الاجتماعي هو إتاحة المهن أمام جميع الرجال الموهوبين، فضلًا عن التسامح الديني والحرية المدنية لليهود، وحرية الرأي والتعليم. ومكمن الاختلاف بين هادنبرغ وهيغل هو إتاحة مساحة أكبر أمام المواطنين للمشاركة في المؤسسات الديمقراطية النيابية وتمتعهم فيها بدور فعال.

4 - إن منظومة التصويت المفضلة عند هيغل ليست كما نتوقع. فهو يعتقد أن الناس يولون اهتمامًا بالحياة السياسية أكثر معقولية وتميزًا عند تمثيلهم عبر الطبقات والنقابات والجمعيات التي ينتمون إليها والتي يتقاسم أعضاؤها المهن والمهام في المجتمع المدني. فاهتمامات الناس ضمن المنظومة الليبرالية، حيث يتمتع الجميع بصوت يعبر عنهم، تميل إلى التقلص ومن ثم التمركز على همومهم الاقتصادية الخاصة، وهذا ما يسفر عن فقدان لأنفسهم وللروابط الجماعية في المجتمع السياسي. حيث يرفض هيغل فكرة «شخص واحد، صوت واحد» على أساس ما تعبر عنه من فكرة الديمقراطية الفردانية التي تعني أن الشخص كوحدة ذرية لديه الحق الأساسي في المشاركة بالتساوي في التشاور السياسي [(711)]. بالمقارنة، وفي الدولة العقلانية جيدة التنظيم كما يقدمها هيغل في أصول فلسفة الحق، أشخاص ينتمون أولًا إلى طبقات ونقابات وجمعيات. ونظرًا إلى أن هذه الأشكال الاجتماعية تمثل الاهتمامات العقلانية لأعضائها فيما يراه هيغل هرمية استشارية عادلة (على حد وصفها في هذا العمل) فإن بعض الأشخاص سيشاركون في التمثيل السياسي لهذه المصالح في العملية الاستشارية، ولكنهم يفعلون ذلك كأعضاء في الطبقات والنقابات وليس كأفراد.

لا بد من فهم منظومة التصويت عند هيغل بوصفها محتوية أغراض ضبط تأثير السوق التنافسية وطموحات طبقة التجار أو رجال الأعمال حول العملية السياسية وضمان عمل السياسات العامة من أجل مصالح عامة، الخير العام للدولة ككل. فقد رأى من الضروري تضمين الاقتصاد في التدابير المحيطة للضبط والتأييد العام، ووضع طرق لتشجيع القيم اللاتنافسية. هذا وإلا سيصبح الاقتصاد الصناعي الحديث خطرًا على الحياة السياسية والمدنية ومفسدًا لها. وعن منظومته الدستورية بطبقاتها الثلاث فهي بلا شك تفاجئنا بغرابتها وعدم ملائمتها للزمن، ولا تخبرنا سوى بالقليل. ولكن هل لمجتمع دستوري حديث أن

يقدم أي شيء أفضل من ذلك؟ بالتأكيد ليست الولايات المتحدة، حيث شراء التشريع بواسطة «المصالح الخاصة» عادة يومية.
5 - يناقش هيغل في المباحث 315-318 (§§315-318) دور الرأي العام. وتعد رؤاه في كتاباته السياسية المبكرة أكثر تفاؤلًا عن تلك الواردة في أصول فلسفة الحق، ولكنه لم يتخل أبدًا عن فكرة ضرورة أن يكون الرأي العام محل تشاور وضرورة حصول الحكومة في مجلس الطبقات على أغلبية عاملة. وقد سبق لهيغل كتابته أن الأحزاب السياسية بالمعنى الذي نعرفه قد تشكلت وأصبحت جزءًا لازمًا في السياسة، وأنها بالنسبة إليه كانت جماعات خاصة من المشاركين في مجلس الطبقات المعبرة عن مصالح مختلفة.
للرأي العام دوران مهمان. الأول لفت انتباه الحكومة إلى مظالم ومطالب الناخبين، ومن ثم مد الحكومة بالفهم الكامل بما يدور في أذهان الناس وحاجاتهم ومتاعبهم الأكثر إلحاحًا. والدور الآخر هو تسليط الضوء على مشكلات ورؤى الحكومة لدى المواطنين بحيث يكتسب الأخيرون حسًا سياسيًا وإلمامًا بالأسس التي تقوم عليها قرارات الحكومة وسياساتها. وهذه العلاقة بين «هات» و«خذ» أو التنازلات المتبادلة تتم في جدالات ونقاشات في مجلس الطبقات.
يعتبر هيغل تلك النقاشات من النوع التشاوري: أي ضرورة أن تكون الأسباب المعروضة على جميع الأطراف في صورة حجج وجدالات، مع احتمال تغيير كل من وزراء الحكومة، ممن يجب عليهم الظهور بانتظام في مجلس الطبقات وكذلك الأعضاء المنتخبين، تغيير رأيهم استجابة للاعتبارت العقلانية. وهذا ما يقتضي أن يكونوا النواب فاعلين أحرارًا لا مجرد وفود، وأن تكون اجتماعات مجلس الطبقات عمومية.
إذا كان مجلس الطبقات يعقد اجتماعاته علنًا، فإنه يمنح مشهدًا عموميًا عظيمًا لقيمة تعليمية بارزة للمواطنين، ومن هذا وقبل أي شيء يتعلم الناس الطبيعة الحقيقية لمصالحهم. [...] فبهذه الاجتماعات وحدها تتطور تلك الفضائل والقدرات والقيم، وهو ما يعمل بالتأكيد كنماذج [للآخرين]. وهذه المجالس أو الاجتماعات هي بالطبع متعبة للوزراء، ممن يجب أن يتسلحوا بالفطنة واللباقة إذا كان لهم مواجهة ما يوجه إليهم من هجوم. غير أن هذا البث العمومي هو الوسيلة الأهم في التعليم ما دامت مصالح الدولة عامة محل اهتمام. وفي أمة تتمتع بهذا البث العمومي، لا بد من أن يوجد اتجاه أكثر حيوية تجاه الدولة مقارنة بأمة لا يوجد لطبقاتها مجلس، أو أن تكون اجتماعات هذا المجلس غير مذاعة [(712)].
إنه لبيان قوي عن الدور التربوي والتعليمي للحياة السياسية في صياغة رأي عام حيوي ومتنور يقبل الصواب والخطأ.

## §3 - الحياة الأخلاقية: الحرب والسلام

1 - ذكرنا أن هيغل ينبغي أن يُعد من أصحاب مدرسة التقليد الليبرالي. لكن ثمة عناصر بعينها تثير الشكوك في هذا المذهب. أحد هذه العناصر هو مذهبه عن الحرب ودورها في حياة الدول. ومنذ أيام مونتسكيو رأى كتاب التقليد الليبرالي أن الديمقراطية الدستورية مع التجارة والأعمال يمكنها أن تقود إلى تحقيق السلام وسط الأمم. و«السلام الدائم» عند كانط يبين الطريق إلى هذا. أما هيغل فيرفض هذه الفكرة.
إن دور «الدولة العسكرية» كما يسميها هيغل [(713)] هو الدفاع عن الدولة في الحرب ضد الدول الأخرى. وفضيلتها المميزة هي البسالة، كفضيلة رسمية، لأنها تمثل التجريد الأسمى للتحرر من جميع الغايات الخاصة واللذة والحياة. وهي فضيلة تعبر عن حقيقة أن الجيش لا بد من أن يكون معدًا جيدًا للتضحية بنفسه إذا اقتضى الدفاع عن الدولة ذلك. ويقبل هيغل بالفكرة المسيحية من أن أي دولة ينبغي أن تخوض الحرب دفاعًا عن النفس فحسب، رافضًا الحرب من أجل الفتوحات والمجد [(714)]. أما في ما يتعلق بشن الحرب فيقول أنها يجب ألا تشن ضد المدنيين أو مؤسسات الدولة الأجنبية، ولا بطريقة تجعل من إرساء سلام عادل مسألة أكثر صعوبة. فيقول [(715)]: «ومن ثم فإن الحرب تستلزم تحديد القانون الدولي (Völkerrecht) الذي ينبغي أن يحفظ فرص السلام؛ حيث يجب أن يكون السفراء على سبيل المثال محل احترام، وعدم شن الحرب بأي شكل من الأشكال على المؤسسات الداخلية وسلمية الحياة الخاصة والأسرية، أو على الأفراد المدنيين».
لا يوجد خلاف هنا مع الليبرالية التقليدية حول تبرير الحرب في حالة الدفاع الذاتي عن نظام الحرية الحديثة الذي تقيمه الدولة وتحققه.
2 - في المبحث 324 (§324) من أصول فلسفة الحق، يبدو هيغل منكرًا على مجتمع ليبرالي الحق في الحرب في قوله أن من «الواجب الجوهري للأفراد - واجب الحفاظ على هذه الفردانية الجوهرية - أي استقلال وسيادة الدولة - حتى لو كانت حياتهم الخاصة وكذلك آراؤهم وجميع ما يقع طبيعيًا في مجال الحياة، معرضًا للخطر أو التضحية. ومن أسوأ التقديرات في حالة ضرورة بذل التضحية أن تتم المساواة بين الدولة والمجتمع المدني، وأن ترى غايتها النهائية مجرد تأمين حياة وممتلكات الأفراد» [(716)].
لا أفسر ما يقوله هيغل هنا على أنه رفض لحق المجتمع الليبرالي في دخول حرب دفاعًا عن النفس، بل أفسره بأن المجتمع حال فعله ذلك، لا يمكن أن تكون هناك رؤية معقولة لغاية المجتمع السياسي النهائية المتمثلة في تأمين حياة وممتلكات الأفراد كأفراد في المجتمع المدني [(717)]. وهذا من شأنه كما يقول هيغل أن يكون سوء تقدير وخيم. وهو محق في هذا. غير أن لأي فكرة محدودة عن المجتمع الليبرالي أن تصفه متضمنًا لعلاقات الملكية والاقتصاد وملامح الحياة الأكثر مادية. وهذه الفكرة المحدودة ليست حقيقية، فالمجتمع الليبرالي يضم كنائس وجامعات وأنشطة روحانية للفن، والدين والفلسفة.

ويصرح هيغل أيضًا ببيان قوي عن التسامح مؤكدًا إياه بشدة، وكذلك عن حرية الضمير يتجاوز ما كان في عصره من رؤى (المبحث 270).
عندما ينخرط مجتمع ليبرالي في الحرب دفاعًا عن النفس، لا بد من أن يفعل ذلك حماية وحفظًا لحرية مواطنيه ومؤسساته السياسية الديمقراطية. في تلك الحالة وحدها يتصرف ذلك المجتمع وفقًا لليبرالية الحرية منخرطًا في الحرب من أجل الأسباب السليمة. وواقع الأمر، أن مجتمعًا ليبراليًا لا يمكنه أن يطلب من مواطنيه وبعدل أن يحاربوا لجني ثروة اقتصادية أو كسب موارد طبيعية، أو أقل من ذلك تحقيق السلطة والإمبراطورية [(718)]. فالتعدي على حرية المواطنين بالتجنيد أو ممارسات من هذا القبيل في تنمية القوات المسلحة قد يحدث على أساس تصور سياسة ليبرالي، فقط من أجل الحرية نفسها، أي كضرورة للدفاع عن المؤسسات الديمقراطية الدستورية والتقاليد الكثيرة الدينية وغير الدينية للمجتمع المدني وأشكال الحياة [(719)]. وبهذه الطريقة تؤدي المؤسسات السياسية الليبرالية عملها من استرداد المجتمع المدني إلى ما هو عام. ومرة أخرى لا يوجد صراع هنا بين الليبرالية والحق في الحرب كدفاع عن النفس.
3 - نأتي هنا إلى خلاف مهم مع الليبرالية. وهو خلاف يتعلق بالسلطتين التقليديتين لسيادة الدولة وبسبب تشديد هيغل عليها. السلطة الأولى هي حق الدولة في شن الحرب سعيًا عقلانيًا (ليس شرطًا أن يكون معقولًا) لممارسة مصالحها القومية الخاصة؛ تتبع كلاوزفيتس (Clausewitz) السياسة بوسائل أخرى. والسلطة الأخرى هي الاستقلالية الداخلية للدولة: فللدولة كامل السيطرة على السكان (بما فيهم الأقلية)، والموارد والأرض داخل حدودها المعترف بها. ويعتقد هيغل أن هذه الحقوق تمثل جوانب أساسية للدولة التي تدرك كفرد جوهري، وذلك لاعتقاده أن الدول كجواهر روحانية تتطلب الاعتراف بدول أخرى، تمامًا بالقدر نفسه الذي يتطلب اعتراف الأشخاص بغيرهم [(720)]. وهذا الاعتراف من دول أخرى جزء من العملية التي تصبح بها الدولة كجوهر روحاني دولة وتستمر كدولة.
للتصور الليبرالي عن الحرية أن يختلف مع رؤية هيغل هنا في طريقتين. الأولى، بغية تأسيس معايير معقولة للحق والعدالة لحكم القانون الدولي، سينكر التصور الليبرالي أن يكون للدولة سلطتان للسيادة: الحق في شن الحرب سعيًا لمصالحها العقلانية الخاصة، والحق في الاستقلالية الداخلية. فالسماح بالسلطة لأولى يحمل مخاطر استدامة الحرب. والسماح بالثانية يهدد حقوق الإنسان الأساسية. فليس من حرية الدولة إساءة المعاملة لشعبها أو الأقليات وتمتعها في هذا بحصانة، فثمة حالات خطرة قد تبرر نوعًا من العقوبات، بل وحتى التدخل.
الطريقة الثانية التي يختلف فيها مذهب ليبرالي مع رؤية هيغل هي عدم قبول فكرته عن الدولة كجوهر روحاني يحتاج إلى اعتراف من دول أخرى تعد هي

الأخرى جواهر. لكنني لن أناقش فكرة الدولة كجوهر، إلا من حيث كونها لا تمثل فهم ليبرالية الحرية للدولة. فالدولة ببساطة هي شعب يعيش في إطار راسخ من المؤسسات السياسية والاجتماعية تصنع قراراتها السياسية عبر هيئات حكومتها الدستورية الحرة. والدولة كفاعل سياسي تمثل هيئة من المواطنين، ومجلس انتخابي، منظمة عبر مؤسساتها السياسية متصرفة من خلالها.

تستند رؤية هيغل للعلاقات الدولية على ما يراه فيها من علاقات مبنية على مجرد معاهدات دون وجود سلطة عليا لإنفاذها [(721)]. تتميز هذه المعاهدات بعرضيتها وإمكانية انتهاكها في أي وقت إذا شاءت أي دولة أن تفعل ذلك، إزاء المسألة التي يمكن تسويتها، إذا اقتضت الضرورة بالحرب. وفيما لا تنخرط دولة هيغل المعقولة في الحرب إلا دفاعًا عن النفس، فإنها تحتاج إلى جيشها للدفاع عنها عند تعرضها للهجوم. والحرب من منظور هيغل تنتج بالضرورة عن الطبيعة الأناركية للعلاقات بين الدول. في المقابل ترى الرؤية الليبرالية متجسدة في «السلام الدائم» عند كانط سبب الحرب متجذرًا في الطبيعة الداخلية للدولة وليس بصفة رئيسة في الطبيعة الأناركية لعلاقاتها المتبادلة. رجوعًا إلى مونتسكيو [(722)]، اقترحت الليبرالية التقليدية فكرة السلام الديمقراطي ورأت أن السلام سوف يسود بين الشعوب الديمقراطية والتجارية تنظمه حكوماتهم الدستورية الحرة المنخرطة في التجارة. فهم مسالمون في ما بينهم لعدم وجود أسباب لمهاجمة بعضهم بعضًا. فهي كدول دستورية تصر على حرية الأديان وحرية الضمير، ولا تسعى إلى تحويل أمم أخرى إلى دينها السائد، إذا كان ثمة دين. كما أن الصناعة والتجارة تلبيان حاجات تلك الدول الاجتماعية والاقتصادية. ومثل دولة هيغل، فإن هذه الدول تنخرط في الحرب دفاعًا عن النفس فحسب.

## §4 - بديل آخر

1 - في Zusatz §156، يقول هيغل إن «هناك دائمًا وجهتي نظر ممكنتين في العالم الأخلاقي: إما وجهة نظر تبدأ من الجوهرية، وإما وجهة نظر تنطلق ذرية تمضي لأعلى من أساس الفردية. الأخيرة تستبعد الروح، لأنها لا تؤدي سوى إلى مجرد تجميع، حيث لا تكون الروح شيئًا فرديًا، بل وحدة الفرد والعام».

أما أنا فأرى أن هناك بديلًا ثالثًا حيث يعارض هيغل وجهة نظره بأخرى تبدأ بالأفراد كذرات وتنطلق منهم في بنائها. ولا تمثل الدولة ومؤسساتها أي شيء أعلى من الأفراد الذين تخدمهم كوسائل. يريدنا هيغل أن نرى الدولة ككل ملموس؛ كلٍ متمفصل في جماعاته الخاصة. وعضو دولة ما هو عضو في تلك الجماعات، وعندما نتعامل مع الدولة، يكون الأعضاء محل اعتبار بصفتهم هذه فحسب. والبديل الثالث الذي يدور في ذهني نجده عند روسو وكانط. فقد

ذكرت سالفًا بعض الشيء عن الرؤية السياسية لكانط في علاقتها بمذهبه للإيمان العقلي. ومن ثم سأذكرها هنا باختصار.

2 - يحتوي فكر كانط السياسي على هذه الأفكار الرئيسة، من بين أفكار أخرى .[(723)]

الدور السياسي الأساسي للعقل العام الحر؛

فكرة العقد الاجتماعي أو الأصلي؛

فكرة المواطنين كأعضاء تشريعيين للدولة؛

رفض مبدأ السعادة كمعيار للقانون العام الأساسي؛

حرية الأديان والحق في ممارسة سعادتنا بطريقتنا الخاصة متحررين من تدخل الدولة، شريطة احترام حقوق الأخرين.

في ما يتعلق بآمال كانط العملية، مضمون إيمانه العقلي، فقد تطلع إلى اليوم الذي ستكون البشرية فيه منظمة في مجتمع من المجتمعات، كل من هذه المجتمعات له نظامه الدستوري النيابي الخاص به. وكل نظام سوف يكون عضوًا في اتحادية من الشعوب المرتبطة معًا لمنع الحرب بادئ ذي بدء. والتشديد على هذا الأمل إنما يأتي من اعتقاد كانط في أن الدولة العالمية ستكون في منزلة استبداد منزوع الروح أو ستمزقها الحرب الأهلية في حالة سعي المناطق المنفصلة إلى الحصول على الاستقلال الذاتي، فضلًا عن اعتقاده أن الحكومات الديمقراطية لا تشن الحرب بعضها على بعض. ومجتمع الشعوب، جميعها بأنظمة دستورية، سوف يتسم كما اعتقد كانط بالسلمية والتقدمية في الثقافة والفنون [(724)].

3 - يكمن مفتاح فهم رؤية كانط كبديل ثالث في تفسيره العقد الاجتماعي أو الأصلي. ولهذه الفكرة ملمحان:

(أ) الملمح الأول يتمثل في الطبيعة الخاصة للعقد الاجتماعي؛ فجميع العقود تتضمن اتفاقًا على تتبع غاية عبر جهد مشترك أو قيد (مثلما يحدث عند عدم موافقتي على منعك من تحقيق غايتك، في مقابل عدم موافقتك على حرماني من تحقيق غاياتي). ونحن هنا لا نتشارك هذه الغايات. لكن العقد الاجتماعي يمثل اتحادًا لأفراد كثيرين - جميع المواطنين - من أجل غاية مشتركة يشارك الجميع فيها [(725)]. ومن هنا لا تمثل هذه الغاية في حد ذاتها مجرد غاية يشاركون فيها، بل غاية يجب عليهم المشاركة فيها. وهذا لاعتقاد كانط في أن القرار الأول الذي يجب علينا أخذه هو التخلي عن حالة الطبيعة والاتحاد مع الجميع ممن قد تؤثر فيهم أفعالنا بغية الخضوع معًا إلى نظام من القانون العام قد يكون نافذًا ضدنا [(726)]. فالدولة اتحاد من الناس في ظل مبادئ الحق العام (45§).

(ب) الملمح الثاني المميز للعقد الاجتماعي هو تمثيله الفكرة العقلية [(727)]. من الأشياء التي يعنيها كانط بهذا أننا لا يفترض بنا أن نبحث عن مثل هذا العقد في الماضي، أو أن يساورنا القلق حول وجوده قبل ذلك من عدمه أو ما البنود

التي احتواها. فأي من هذه التحققات لا يفيدنا، لأن فكرة العقد هي فكرة عقلية ومن ثم فهي غير تاريخية. وفهمنا العقد الاجتماعي بالطريقة الصحيحة يتأتي لنا عند فهمه كمعيار أسمى للقانون الدستوري والأساسي. وهو بهذه الصفة يلزم جميع المشرعين بوضع قوانين بالطريقة نفسها التي كان من شأنهم أن يصوغوا بها القوانين من خلال إرادة موحدة للشعب بأكمله ومن ثم ضمان موافقة جميع الرعايا في الإرادة العامة. يقول كانط: «إن هذا هو محك التوافق لأي قانون عام مع الحق [...] فإذا كان ثم قانون عام مؤلف دون موافقة كامل الشعب عليه [...] فإنه قانون ظالم» [(728)]. وفي موقع آخر من النص، يقول: «فما لا يمكن للناس جميعًا أن يوافقوا عليه، لا يمكن المشرع أن يقرره عليهم» [(729)].

4 - كمثال على تطبيق هذا المبدأ يقول كانط إن القانون لا يمكنه إرساء طبقة معينة من الرعايا باعتبارها طبقة متميزة وبالوراثة [(730)]، ولا يمكنه أن يعلن دينًا بوصفه الدين الرسمي للدولة بسلطات عقاب ملائمة [(731)]. «ولا يمكن شعبًا ما أن يقرر أبدًا تحقيق مزيد من التقدم في البصيرة (التنوير) في ما يتعلق بالمعتقدات، ولا أن يصلح كنائسه، لأن هذا سيكون معارضًا للإنسانية في أشخاصهم ومن ثم للحق الأسمى للشعب». وأي قانون لا يكون ساريًا، إذا كان سينتهك حقوق الأجيال التالية بحرمانهم من تحقيق مزيد من التقدم في الفهم الديني.

الملمحان الرئيسان المميزان للعقد الاجتماعي يعنيان أن العقد يصوغ المبدأ الأسمى في الأمور السياسية، ممجدًا تحقيق مبدأ الواجب الأول الذي ينبغي على الجميع أن يؤدوه بوصفهم أشخاصا عاقلين وعقلانيين كي ينضموا إلى اتحاد اجتماعي مع غيرهم، تكون فيه حقوق المواطنين ممنوحة عبر مبادئ الحق، كلٌ بواجبه. فبدخولنا إلى مجتمع عبر العقد الاجتماعي، يحقق كل منا الغاية نفسها، غاية نتقاسمها جميعًا ويجب أن نتقاسمها. هكذا يكون الملمح الأول المميز للعقد. أما الملمح الثاني - كونه المعيار الأعلى للقانون الأساسي - فينبع مما يمكن للأشخاص العاقلين والعقلانيين أن يوافقوا عليه كاختبار للقانون الأساسي. ويكفينا هذا من مذهب كانط السياسي للإشارة أنه بديل ثالث؛ فهو مختلف عن البدء بأفراد فرادى كذرات مستقلين عن كافة الروابط الاجتماعية، ثم البناء من خلالهم كأساس. كما أنه بديل لا يستخدم الدولة بوصفها جوهرًا روحانيًا والأفراد باعتبارهم مجرد حوادث لجوهريتها، فالدولة هي الساحة التي يمكن الأفراد أن يمارسوا فيها غاياتهم وفقًا للمبادئ التي يمكن لكلٍ أن يراها معقولة وعادلة.

## 5§ - ميراث هيغل باعتباره نقدًا لليبرالية

1 - يعتقد بعض الكتاب أن من تركات هيغل المهمة لحاضرنا نقده لليبرالية. وتعد استبصاراته النقدية في واقع الأمر دالة، ويبدو غريبًا بعض الشيء أن

تكون الليبرالية خصوصًا ليبرالية الحرية غير قادرة على تمييز تلك الانتقادات وأخذها في الحسبان.
قيل في بعض الأحيان عن المجتمع الليبرالي أنه لا يحتوي هدفًا عامًا جماعيًا، بل إنه لا يوجد سوى لخدمة الغايات الخاصة المحددة لأعضائه الأفراد، أو ما يعتقده هيغل مجتمعًا مدنيًا. وهناك مثال مألوف عن هذه النقطة نجده في الفلسفة السياسية عند هوبز. ففي حالة الطبيعة عنده، يمتلك جميع الناس غاية خاصة وشخصية لسعادتهم، أو لأمنهم. وهذه الغايات هي بالطبع غير مشتركة بينهم، وقد تكون من النوع نفسه، لكنها ليست الغاية نفسها. وينص العقد الاجتماعي عند هوبز على أن الدولة لا تتضمن غاية عامة مشتركة، بل الأدهى من ذلك لا توجد غاية يجب على الجميع أن يشاركون فيها، باستثناء إذا كانوا يتحلون بالعقلانية (مقابل المعقولية). فضلًا عن أن مؤسسات الدولة لا تعد غاية مشتركة إلا بمعنى أنها وسيلة لسعادة كل فرد أو أمنه. وهذه المؤسسات لا تضع صيغة للحياة السياسية العامة، صيغة يفترض أن يراها المواطنون حقًا أو عدلًا في ذاتها، ما يدفعهم وعبر حسهم بالعدالة إلى السلوك والتصرف. ومجتمع اللوياثان [(732)] (Leviathan)، نوع من المجتمع الخاص. ويقول هيغل عن نهج هوبز أنه «يستبعد العقل لأنه لا يقود سوى إلى مجرد تجاور (juxtaposition)». فلا توجد وحدة حقيقية لأن الغاية نفسها ليست مشتركة بين العامة. وهذا معنى من معاني الفردانية الذرية.
كما ناقشنا منذ قليل، فإن هذه الليبرالية ليست حقيقية عند كانط. فهو يفترض أن جميع المواطنين يفهمون العقد الاجتماعي كفكرة عقلية، بغاياتها الإلزامية المشتركة التي تؤسس سياسيًا لاتحاد اجتماعي. وبناء على مذهبه فإن المواطنين لديهم الغاية نفسها لتأمين غيرهم من المواطنين. فضلًا عن تميز هذه الغاية المشتركة بمبادئ معقولة للحق والعدالة، فهي صيغة للحياة السياسية تميزها المعقولية والعدالة. وبالطبع من الخير للمواطنين احترام حقوقهم وحرياتهم، وهو أمر يدينون به لبعضهم البعض باعتبار ذلك غاية مشتركة لنظامهم الجمهوري. وهناك كثير من الأمور التي تنطبق على أي ليبرالية للحرية، سواء كانت عند كانط أو جون ستيوارت مل، أو في كتاب نظرية في العدالة. ومن صحيح القول إن في إحدى مدارس ليبرالية الحرية لا يكون للدولة غايات مشتركة بين عامة الناس ولكنها مبررة تمامًا في ضوء الأهداف والرغبات الخاصة لمواطنيها.
لقد بدأت تقاليد ليبرالية الحرية على أقل تقدير مع حركة الإصلاح معطية أولوية خاصة لحريات أساسية بعينها: حرية التعبير وحرية الفكر، وحريات الأشخاص والاختيار الحر للمهن - التحرر من العبودية والقنانة - وغيرها كثير. والليبرالية السياسية هي أيضًا ليبرالية للحرية. فضلًا عن أنها تكفل لجميع المواطنين وسائل ملائمة لكل الأغراض (السلع الرئيسة) حيث يمكنهم الإفادة الذكية من ممارسة حرياتهم. وعلى الرغم من ذلك لا تكون سعادتهم مضمونة،

باعتبار ذلك مسألة تعود إلى المواطنين أنفسهم. أما ليبرالية النفعيين (الكلاسيكيين) - بنثام وجيمس مِل وسيدجويك - فتتميز عن ليبرالية الحرية. فمبدأها الأول هو أن تضم السعادة القصوى جميع الأفراد. فإذا كانت تؤكد على الحريات الليبرالية، فهي ليبرالية سعادة، وإذا لم تكن تؤكد هذه الحريات، فهي ليست ليبرالية على الإطلاق. لأن مثلها الأساسي هو تعظيم السعادة، ومن ثم تصبح مسألة تأمين الحريات الأساسية من عدمه، أمر عارض.
2 - النقد الثاني لليبرالية هو إخفاقها في رؤية ما رآه هيغل بالتأكيد، التجذر الاجتماعي العميق للناس في إطار واضح من مؤسساتهم السياسية والاجتماعية. وفي هذا نتعلم منه، لأنها من أعظم إسهاماته. ولكني لا أعتقد أن ليبرالية الحرية مخطئة هنا. فكتاب نظرية في العدالة يسير على نهج هيغل في هذا الصدد عندما يأخذ بالبناء الأساس للمجتمع بوصفه الموضوع الأول للعدالة. فالناس يبدأون بوصفهم متجذرين في المجتمع وللمبادئ الأولى للعدالة التي يختارون أن تنطبق على البنية الأساسية. فمفاهيم الشخص والمجتمع يتلاءم بعضها مع بعض، وكل يتطلب الآخر ولا يقف أي منهما وحيدًا.
إذا كان لمواطني ديمقراطية دستورية أن يعترف بعضهم ببعض كمواطنين أحرار ومتساوين، يجب على المؤسسات الأساسية أن تعلمهم هذا التصور عن أنفسهم، فضلًا عن ضرورة عرض هذا المثال للعدالة السياسية على العامة وتشجيعه. وتعد هذه المهمة التعليمية جزءًا من دور التصور السياسي. فبهذا الدور يصبح التصور جزءًا من البنية السياسية العامة: تتجسد مبادئه الأولى في مؤسسات البنية الأساسية وتحتكم إليه في تفسيرها. وتعرُّف تلك الثقافة العامة والمشاركة فيها هو أحد الطرق التي يتعلم بها المواطنون ذلك التصور عن أنفسهم، التصور الذي لن يصوغوه أبدًا إذا تركناه لتأملاتهم الخاصة، فكيف بقبوله والرغبة في بلوغه.
لنفكر أكثر في كيفية تأثير أمور الحياة الاجتماعية العارضة في مضمون الغايات النهائية للناس وأغراضهم. فنحن نقيم منظورنا في الحياة وفقًا لمكاننا في المجتمع، مشكلين غاياتنا وأغراضنا في ضوء الوسائل والفرص التي نتوقعها توقعًا واقعيًا. أما مسألة أملنا وتفاؤلنا أو عزوفنا وعدم مبالاتنا في ما يتعلق بمستقبلنا فإنها تعتمد على التفاوتات المرتبطة بمركزنا الاجتماعي وعلى المبادئ العامة للعدالة تلك التي لا يجهر بها المجتمع فحسب، بل يستخدمها بفعالية في تنظيم مؤسسات العدالة. ومن ثم فإن البناء الأساس لنظام اجتماعي واقتصادي لا يتمثل فقط في ترتيب يشبع رغبات وطموحات بعينها، بل أيضًا ذلك الترتيب الذي يثير مزيدًا من الرغبات والطموحات في المستقبل. وهذا ما يحققه البناء الأساسي عبر التوقعات والطموحات التي يشجعها لا في الحاضر فحسب، بل على مدار الحياة بأكملها.
فضلًا عن ذلك، فإن المواهب الأصلية من مختلف الأنواع (لنقل الذكاء والقدرة الطبيعية) لا تعد أصولًا طبيعية ثابتة بمقدرة مستمرة؛ فهي مجرد قدرات كامنة

لا يمكن أن تثمر بعيدًا عن ظروف أو شروط اجتماعية، كما أنها عند تحققها قد لا تأخذ سوى شكل أو بضع أشكال ممكنة. والقدرات المتعلمة والمدربة دائمًا ما تكون اختيارا، وهو اختيار صغير من إمكانات كثيرة جدًا يمكن إنجازها. ومن بين الأشياء المؤثرة على تحققها اتجاهات التشجيع والمساندة الاجتماعية، والمؤسسات المعنية بنظامها واستخدامها المبكر. المسألة لا تتمثل في مجرد تصورنا وأهدافنا وطموحاتنا، بل أيضًا في قدراتنا ومواهبنا المحققة، التي تعكس تاريخنا الشخصي والفرص والمركز الاجتماعي وتأثير الحظ الحسن والعسر. فهذه الأنواع من الأسباب تبين لنا التجذر في المجتمع وهو ما يمكن لمدرسة ليبرالية معقولة أن تعترف به حق الاعتراف.

3 - نقد ثالث لليبرالية يتمثل في أنها لا يمكن أن تلقي بالًا للقيمة الحقيقية للمؤسسات والممارسات السياسية. فكما يرى هيغل، إن الخير في هذه الأشكال الاجتماعية لا بد من أن يتجاوز تحقيق أهداف ورغبات الأفراد، حتى على الرغم من أن هذه الأهداف هي أهداف اجتماعية: فهي أهداف المواطنين، وشاغلي المناصب والسياسيين، جميعهم منخرطون في صيانة مؤسساتهم الديمقراطية، وهي أهداف للملحنين والعازفين وقائدي الفرق، جميعهم في ممارسة تقاليد الموسيقى، وبالمثل في ما يتعلق بكثير من الحالات الأخرى. غير أن تحقيق مثل هذه الأهداف، ومع كونه بالطبع يشبع الأفراد ممن يضعونها نصب أعينهم، لا يشكل خيرًا خاصًا بهم فحسب، أي خيرًا يمكنهم جدلًا أن يحققوه بعيدًا عن العلاقات الاجتماعية الملائمة.

لكن ما المقصود إذًا بالقول إن هيغل يرى أن أنواع الخير الجماعية لها قيمة لا يمكن تقليصها إلى خير الأفراد؟ يقال إن هيغل يرى أن ما يجعل الدولة عقلانية وما يجعلها غاية في ذاتها هو التطابق النظامي لمؤسساتها مع تفعيل الحرية الشخصية والخير الخاص للأفراد.

الأمر الشديد الأهمية هنا هو المقصود بخير الأفراد، الخير الخاص للأفراد، والخير الخاص للأفراد من ذلك النوع. هل تعني جميع هذه الصيغ الشيء نفسه؟ لنقل إنها ليست بالشيء نفسه، ولنميز بينها كما يلي.

أولًا، خير الأفراد يتألف في الأقل جزئيًا من تحقيق الأهداف النهائية للأفراد من كافة الأنواع، بما في ذلك على الأخص أهدافهم الاجتماعية والعامة كما هي محددة سابقًا، إلى جانب إرضاء هذه الطموحات.

من ثم، نقول إن الخير الخاص للأفراد هو تحقيق أهدافهم النهائية غير العامة من الأنواع المختلفة، معتبرين أهدافهم هنا غير عامة كأعضاء في أسر، كأزواج وزوجات وأبناء وبنات. ونحن نعتبر الأسرة وبالتأكيد المؤسسات الأخرى غير عامة، وهذا لا يعني أنها غير خاضعة للقيود الأخلاقية والقانونية.

أخيرًا، إن الخير الخاص للأفراد من ذلك النوع هو خير الأفراد الذي يعتبر من وجهة نظر فردانية محض، أو بمفردها، ولنقل في ضوء السعادة الكلية للفرد، ربما يمكننا رؤية ذلك بحثًا عن المتعة، فقط ربما، ولكن ليس بالضرورة.

التسليم بأن التقليد الليبرالي يمكن أن يسمح، بل وفي الحقيقة يسمح بخير الأفراد من جميع تلك الأنواع (خصوصًا النوع الأول) يعني ألا يكون هناك أي صراع بينها وبين رؤية هيغل. وكمنظومة من ثلاثة مؤسسات، تمنح البنية الأساسية للمؤسسات الليبرالية الفرصة لتحقيق الأهداف النهائية من الأنواع كافة، وهذا ما يجعل الدولة عقلانية وغاية في ذاتها.
لا ينكر هيغل الحشو أو التكرار المتمثل في أن أنواع الخير الجماعية لها أيضًا قيمة لاحتوائها على قيمة للأفراد. ومن ثم فإذا فسرنا المنافع الجماعية كأشياء مثل الحالات المؤسساتية - لنقل مثلًا منظومة المؤسسات الحرة نفسها - التي تنفع الأفراد عامة، فهذا يعني مرة ثانية أنه لا يوجد صراع مع التقاليد الليبرالية. ولأن الليبرالية تعترف بأن الأفراد كمواطنين وسياسيين وفي ما يتعلق بأهدافهم النهائية قد يكافحون من أجلها لوضع منظومة من المؤسسات الحرة، فهذا من شأنه أن يحقق رغباتهم في العدالة العامة، وإخلاصهم إلى مثل الديمقراطية. المؤكد أن هيغل لا يقول إن التقاليد الليبرالية لا تقر بكل تلك الطموحات. فنجاحها في بلوغ هذا الطموح يحدد إلى أي مدى هم يدركون خيرهم (اجتماعيًا ومؤسساتيًا).
4 - يزعم هيغل أن ما يحتوي على القيمة الأكبر للأفراد، وما يفعّل حريتهم على أكمل وجه، هو تتبعهم لغاية عامة أو جماعية، لا غاياتهم الخاصة. ولكن التقليد الليبرالي عامة لا ينكر هذا. ما ينكره هو إمكانية إدراك الخير الأسمى للبشر عمومًا في السياسة، كما هو في الحياة العامة للمدينة الإغريقية، بل إن الليبرالية لتشدد على قيم جماعية عظيمة أخرى، تلك الخاصة بالعلوم والفنون والثقافة أي المرتبطة بالحياة الخاصة والشخصية، وتلك المرتبطة بالوجدان والصداقة والحب.
5 - أعتقد أنه لا يزال علينا الوصول إلى جذور رؤية هيغل، نظرًا إلى أن الصراع المزعوم مع الليبرالية يبدو حتى الآن غير موجود. فالانتقادات التي ناقشناها تعتمد على تصور مغلوط، بل في الحقيقة محاكاة تهكمية لليبرالية. لذا سأحاول مسارًا آخر.
إن جذور رؤية هيغل نجدها في تصوراته عن التاريخ والروح ودور العقل في التأمل الفلسفي. وهو غالبًا ما يميز عظمة الشخصيات التاريخية في ضوء مساهماتها في التطور التقدمي للبنية المؤسسية للحياة الإنسانية الاجتماعية. فأعمال الشخصيات التاريخية تبلغ على مر الزمان ومن دون نية تحولات اجتماعية عظيمة تفهمها الفلسفة بالنظر خلفًا إلى الحقيقة في ضوء مكر العقل. فالشخصيات العظيمة تسعى إلى غاياتها المحدودة، من دون أن تدرك أنها تساعد في إدراك الروح. وغالبًا ما يتحدث هيغل عن حقيقة الأفراد ومعاناتهم بطريقة تصدمنا كونها فظة وعديمة المبالاة. لقد استُخدموا في التاريخ كمجرد مادة، يأتون ويذهبون كعابرين وكأجزاء من المؤسسات والثقافة يمكن استبدالها بأخرى. ويبقى الإطار الاجتماعي مبينًا المكتسبات

التي حققتها الروح في هدفها للعبور من الجوهر إلى شخص كامل الوعي بالذات، حيث تكون قد أوضحت جميع قدراتها الكامنة. وهذه الأخيرة تعد ذات أهمية رفيعة بل دينية وليست مجرد أهمية إنسانية. فكيف لنا تفسير هذا؟

دعونا نصوغ المسألة على هذا النحو: توجد ثلاث وجهات نظر. وجهة النظر الإنسانية، ووجهة النظر الخاصة بالرب، وتلك الخاصة بالروح. فكرة وجهة النظر الخاصة بالروح هي التي تعد إنسانية ومقدسة في آن، تمامًا مثلما الروح مقدمة بوصفها التأمل والتوفيق للمفاهيم التقليدية للرب والبشرية. والروح ليست قاسية وبالتأكيد ليست خبيثة. ففي تطور الروح من الجوهر إلى الشخص، يعاني البشر ويموتون، ولا يبعثون ثانية يوم القيامة. ولكن من الأساسي أن تكون المؤسسات الاجتماعية إطارًا لبلوغ خير الأفراد. وبهذه الطريقة وحدها تحقق الروح كامل التعبير عن نفسها في مؤسسات اجتماعية معقولة وعقلانية. وبهذا فقط يمكن للفرد أن يصبح حاملا للثقافة - للدين والفلسفة والعلوم والفن - في الوعي الإنساني الذي تحقق به الروح نفسها وعيها الذاتي الشعوري. وتحقق الروح من منظور هيغل أسمى وعي ذاتي لها في إطار الدين والفن والفلسفة ما دام في مقدور الإنسان الانخراط في الدين والفن والفلسفة وإدراكها. والوعي الذاتي الجماعي بالإنسان في الثقافة الرفيعة هو ما يمكن فيه للروح أن تحقق كامل بلوغها وتجليها. وسواء عرف البشر الروح أم لم يعرفوها فهم يعيشون في خدمة هدفها؛ وهو هدف يعد بمعنى مهم من المعاني هدفهم الخاص. ومن وجهة نظر الروح، يمثل هذا القيمة العالية للحياة والثقافة البشرية، لا القيم والخيرات كما ترى من وجهة النظر الإنسانية. وقد ظهرت هذه الأمور في ملاحظات هيغل حول الحرب والتطور التاريخي.

لكن ما وجهة نظر الروح؟ إنها ليست بوجهة نظر الرب المتعالي في المسيحية. لأن هيغل على الرغم من كونه إصلاحيًا على نهج مارتن لوثر (Lutheran)، فإن الهدف الكلي للاهوته الفلسفي هو رفض فكرة الاختلاف الراديكالي للرب. وبالأحرى يعد الوعي الذاتي للروح وعيًا ذاتيًا بشريًا جماعيًا على مر الزمان، فالوعي الذاتي يظهر في أشكال مختلفة للحياة البشرية في الثقافة، وخصوصًا الفن والدين والفلسفة. ومن هنا، فإن الصيغة الأسمى من الوعي الذاتي الإنساني تأتي في الفلسفة عند تحقيقها المعرفة المطلقة. ومن ثم يجب أن تكون وجهة نظر الروح وجهة نظر المعرفة المطلقة، المتحققة في الفلسفة في أعلى وآخر مراحل تطورها. ومن وجهة النظر تلك، والنظر للوراء على كامل مسار التاريخ والثقافة، لا بد من أن تتمكن الفلسفة من رؤية تطور التاريخ والثقافة بوصفه الخير الأسمى في حد ذاته، ذلك الخير الذي عانى الأفراد من أجل تحققه وقضوا، وظهرت أمم وتلاشت - الجميع ولأسباب غير معروفة لهم باستثناء في حالة الإمساك بحقائق الفلسفة نفسها، والتنبؤ بها في الفن والدين. وخير الأفراد والناس هو في حقيقة الأمر خير، ولكن ليس

بالخير الأسمى: ليس الخير الأسمى الذي من أجله يوجد العالم كما نراه ممتدًا على مدار الزمان والمكان، والذي يجعل العالم مفهومًا لنفسه عن ظهر قلب.

ما الرؤية الفلسفية تلك المعبر عنها في وجهة نظر الروح التي عند نظرها خلفًا في المرحلة النهائية والأعلى ترى المسار الكامل للتاريخ كخير؟ أفترض احتمال عدم وجود إجابة عن هذا السؤال سوى أن الروح ترى أنه خير إذا جاز القول كحقيقة معطاة. ولكن قد لا تكون هذه إجابة هيغل، كما أعتقد، لأنه ملتزمٌ رؤية أن العالم مفهوم كامل عن ظهر قلب كأطروحة أساسية لمذهبة في المثالية. لذا عندما ترى الروح العالم باعتباره خيرًا، فإنها ترى ذلك لسبب: فما هو؟

السبب في اعتقادي هو أن هيغل يؤكد تدقيق المعايير التي وضعها أرسطو للخير الأسمى: ألا وهي أن يكون كاملًا، مرغوبًا فيه لذاته، يتمتع باكتفاء ذاتي، ومن ثم لا يصنع أي خير مضاف له أي فرق [733]. فهذا الخير التام أو الكامل لا يمكن تحقيقه بواسطة أي فرد أو جماعة أو أمة بل بواسطة الروح - التي هي بشرية ومقدسة في آن - على مر كامل تاريخ العالم.

هذا الخير متجذر في الإمكانات الكامنة للأشياء والناس. خير يتحقق عبر التعبير الكامل عن هذه الإمكانات الكامنة في أفعال مختلفة الأنواع. لذا عندما تصل قدرات الروح الكامنة إلى كامل تعبيرها في العالم، تجلبها الروح في النظر للوراء في الفلسفة، إلى الوعي الذاتي ومن وجهة نظر الفلسفة ترى مسار التاريخ كخير في ذاته.

هذا الخير لمسار التاريخ ككل يعد تامًا لأن جميع الإمكانات الكامنة للروح تحققت وأصبحت تعبر عن وجهة نظر عقلانية عن الجميع، والتي تتمثل الخطوط العريضة لها في تفسير هيغل للمنطق. وتفعيل القدرات الكامنة أمر مرغوب فيه في ذاته، ومسار التاريخ ككل كاف بذاته، ولا يوجد خير مضاف يمكن أن يصنع فرقًا: وكل قدرة كامنة عبرت عن نفسها، كل شيء عقلاني ومعقول وخير قد تم. وأخيرًا الحقيقة والخير في سلام وانسجام.

(702) ما أسماه هيغل الدولة السياسية،
G. W. F. Hegel, Elements of the Philosophy of Right (1821), Trans. by H. B. Nisbet, ed. by Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), §275.

(703) Ibid., §271, note 2, §277, note 1, §291, note 1.

(704) لمراجعة قصة السياسة الدستورية في بروسيا تلك الأعوام، يُنظر:
James Sheehan, German History, 1770-1866 (Oxford: Clarendon Press, 1989).
في مذكرة قدمها هاردنبرغ في عام 1870 تعطي فكرة عن آمال الإصلاحيين الألمان. عرف هاردنبرغ غرض الإصلاح باعتباره «ثورة بالمعنى الإيجابي، ثورة تؤدي إلى تعظيم البشر ولا يفترض أن يكون ذلك عبر الدوافع العنيفة من القاع أو من الخارج، بل من خلال حكمة الحكومة [...] المبادئ الديمقراطية في حكومة ملكية، التي تبدو بالنسبة إلي الصيغة الملائمة لروح العصر التي يفترض أن تمضي». ويعلق شيهان (Sheehan) أن هاردنبرغ كان يقصد بكلمة «ديمقراطية» الحرية الاقتصادية والتحرر الاجتماعي، وتوافر المهن لجميع الرجال الموهوبين، والتسامح الديني والحرية الدينية لليهود، وحرية الرأي والتعليم. وفي ما يتعلق بمشاركة المواطنين في المؤسسات الديمقراطية والتمتع بدورهم فيها، يبدو أنه كان غير معني بالمؤسسات النيابية أو متشكك فيها. فالحرية قصد بها حرية الأفراد في العالم الاقتصادي والاجتماعي - المجتمع المدني عند هيغل - مع تنفيذ الشؤون العامة والسياسات الخارجية بواسطة الدولة وإدارتها، التي يمكن مواطنيها أن ينتموا إليها (ص 305).

(705) Hegel, Elements, §§75, 258.

(706) Ibid., §75A.

(707) Ibid., §280A.

(708) Ibid., §287.

(709) Ibid., §§289-320.

(710) Ibid., §166.

(711) Ibid., §308.
اعتراض هيغل الرئيس على فكرة التصويت المباشر في دستور فورتمبرغ (Constitution of Württemberg) الذي قدمه الملك الليبرالي في عامي 1815 و1816، نجدها في المقطع الآتي من المقالة التي كتبها في عام 1817،
«The Proceedings of the Estates Assembly in the Kingdom of Württemberg, 1815-1816»: «يظهر الناخبون في ما عدا ذلك، بلا روابط أو صلة مع النظام المدني وتنظيم الدولة. ويصبح المواطنون مثل ذرات منعزلة، بينما تصبح المجالس الانتخابية مثل تجمعات لاعضوية غير منظمة، والشعب ككل يتفكك

إلى ركام. وهذه هي الصيغة التي ينبغي للجماعة ألا تظهر عليها أبدًا عند الشروع في أي مشروع، فهي الصورة الأكثر بخسًا للجماعة والأكثر تناقضًا مع مفاهيمها كنظام روحاني. والعمر والملكية صفتان تؤثران فحسب في الفرد نفسه، لكنهما لا تشكلان بصفة مميزة قيمته في النظام المدني. فتلك القيمة لا يملكها إلا على أساس قوة منصبه ومركزه، ومهارته في فن الحكم التي تعطيه الأحقية بموجب اعتراف إخوانه المواطنين بأن يوصف كسيد في مهنته»: G. W. F. Hegel, Hegel’s Political Writings, Trans. by T. M. Knox with an Introductory Essay by Z. A. Pelczynski (Oxford: Oxford University Press, 1964), p. 262.

(712) Hegel, Elements, §315A.

(713) Ibid., §327.

(714) في المبحث

Ibid., §326.

يستهجن هيغل الحرب العدوانية ضد الدول الأخرى. فيقول: «إذا كانت الدولة بأكملها ستصبح قوة مسلحة وتنحرف عن حياتها الداخلية لتتصرف على أساس جبهة خارجية، فالحرب الدفاعية تصبح حرب فتوحات».

(715) Ibid., §338.

(716) عن رؤية العقد الاجتماعي للدولة، يُنظر:

Ibid., §258,

تشمل Zusätze وملحقًا.

(717) تأتي هذه الرؤية عن الليبرالية من رأي هيغل فيها بوصفها مبنية على فكرتها في العقد الاجتماعي، يُنظر: Ibid., §§258, 281.

(718) بطبيعة الحال، تفعل المجتمعات المسماة ليبرالية ذلك أحيانًا، لكن ذلك لا يظهر سوى أنها غير عادلة في حربها.

(719) يُنظر:

John Rawls, A Theory of Justice (Harvard University Press, 1971), pp. 380 f.

(720) Hegel, Elements, §331.

(721) Ibid., §§333-334.

(722) يُنظر:

Montesquieu, The Spirit of Laws (1748), book. 20, chaps. 1, 2.

(723) نجد هذه العناصر من فكر كانط السياسي في مجموعة من المقالات السياسية: Immanuel Kant: «Universal History» (1784); «What Is Enlightenment?» (1784); «Theory and Practice» (1793); «Perpetual Peace» (1795), and «Contest of the Faculties» (1798).

(724) Immanuel Kant, Gesammelte Schriften (Berlin: Prussian Academy of Science, 1900), vol. 8, «Perpetual Peace,» p. 367.

(725) Kant, Gesammelte, vol. 8, «Theory and Practice,» p. 289.

(726) Kant, Gesammelte, vol. 1, «Metaphysik der Sitten,» §44.

(727) Kant, Gesammelte, vol. 8, «Theory and Practice,» p. 287.

(728) Ibid.

(729) Kant, Gesammelte, vol. 6, «Metaphysics of Morals,» pp. 327-328.

(730) Kant, Gesammelte, vol. 8, «Theory and Practice,» p. 297.

(731) Kant, Gesammelte, vol. 6, «Metaphysics of Morals,» pp. 327-328.

(732) بعد نفي شارل الثاني إلى باريس، انصرف هوبز عما كان فيه من تأملات للطبيعة وشرع في آيته الكبرى اللوياثان الذي عرض فيه بصورة لاذعة آراءه في الإنسان والمواطن، ونشر هذا الكتاب في عام 1651. وقد استوحى هوبز هذا اللفظ من وحش بحري ورد في الكتاب المقدس: «دعني أحدثك عن أطراف لوياثان وعن قوته وتناسق قامته...». يُنظر: (سفر أيوب؛ الأصحاح 41: 12-34). وعن المعنى الحرفي للكلمة خصوصًا في السياق السياسي، فهو يشير إلى الدولة السلطوية. (المترجم)

(733) أخذت هذه الصياغة من:

Gisela Striker, «Ataraxia as Tranquillity,» Monist (1999), p. 98

# ملحق

## إطار الفصل الدراسي: مشكلات في فلسفة الأخلاق

توصف هذه الدفعة الدراسية ضمن قائمة الدراسات بجامعة هارفرد، باعتبارها دراسة فلسفة الأخلاق عند كانط، مع شيء من الاهتمام بكل من هيوم ولايبنتز، وتضمين ما وجهه هيغل إلى كانط من انتقادات حال توافر الوقت لذلك. ويعكس الإطار العريض المقترح لموضوع المحاضرات الوارد أسفل هذا التوصيف، على الرغم من تكريس مزيد من المساحة والاهتمام إلى هيوم مقارنة بما يوحي به التوصيف. وحال توافرت الظروف سنقوم بمناقشة للنهج المختلفة لفلسفة الأخلاق وكيف يمكن رؤية مشكلاتها المطروحة اعتمادًا على وجهات نظر مختلف الكتاب وعلى ما يرونه في دعوتهم للتأمل الفلسفي بناء على الخلفية التاريخية والثقافية لحاضرهم. وفيما تعد قراءة الأعمال المهمة تاريخيًا نهجًا واحدًا لفلسفة الأخلاق، فإننا نأمل في أن نجني مزاياه.

أ - هيوم

1 - رسالة في النفس البشرية: مذهب الإيمان بالطبيعة والعقل والانفعالات

2 - تفسيره للتدبر ودور العقل

3 - تفسيره للعدالة بوصفها قضية اصطناعية ودور التعاطف

4 - نقده للعقلانيين: كلارك وكَدوورث

5 - تفسيره للأحكام الأخلاقية: المشاهد الحصيف

ب - كانط: القانون الأخلاقي

6 - كتاب الأسس: التمهيد والحجة الواردة في القسم الأول

7 - الأمر المطلق: الصياغة الأولى (قانون الطبيعة) 8 - الصياغة الثانية (معاملة الإنسانية كغاية في ذاتها) (374) 9 - الصياغة الثالثة (التشريع الكوني): علاقة الصياغات بعضها ببعض

10 - مملكة الغايات ونظام الطبيعة وصعوبات أخرى

ج - لايبنتز

11 - الكمالية الميتافيزيقية ونظريته في الحقيقة

12 - الروح باعتبارها جواهر حرة وعقلانية

13 - كتاب العدالة الإلهية وتصور حرية الإرادة

د - كانط: الحقيقة العقلية

14 - أولوية الحق وتسلسل تصورات الخير

15 - البنائية الأخلاقية والعاقل والعقلاني

16 - الحقيقة العقلية: نصوص وتفسير

هـ - كانط: فلسفة الدفاع

17 - القانون الأخلاقي باعتباره قانونًا للحرية

18 - علم النفس الأخلاقي كما ورد في كتاب الدين في حدود مجرد العقل القسم الأول والإرادة الحرة (*die freie willkür*) 19 - وجهة النظر العملية ووحدة العقل

و - هيغل

20 - انتقاداته الرسمية لـ كانط: ما هي ومدى جديتها

21 - فكرته عن الحياة الأخلاقية والحرية

22 - نقده الضمني لليبرالية الكانطية: ما هو.

ز - النصوص

Hume: Treatise of Human Nature, Ed. by P. H. Nidditch (Oxford: Oxford .University Press, 1978)

Kant: Groundwork of the Metaphysics of Morals, Trans. H. D. Paton (New York: Harper and Row, 1964); Critique of Practical Reason, Trans. by L. W. Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956); Religion within the Limits of Reason Alone, Trans. T. M. Greene and H. H. Hudson (New York: Harper and Row, 1960); Doctrine of Virtue, Trans. M. Gregor (New York: Harper .and Row, 1964)

Leibniz: Philosophical Essays, Ed. and trans. by Roger Ariew and Daniel .Garber (Indianapolis: Hackett, 1989)

Also recommended: Hegel, Elments of the Philosphy of Right, Trans. H. B. .Nisbet, ed. A. W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1991)

:Readings

Lecture 3: ibid., III, .2 1§§ ;10ــــ Hume: Lectures 1 2: Treatise II, iii, §§3 Lecture 5: III, iii, .2ــII, I, §9. Lecture 4: ibid., III, I, §§1 ,6ــــii, §§1 .6ــ§§1

Kant: Lecture 6: Groundwork (Gr), Preface and Part I. Lectures 7-9: ibid., Part II; and with this Critique of Practical Reason (KP) Analytic: Chs. I, Ak. 18-41, and II, 67-71 (The Typic). Lecture 10: Gr II, Ak. 348ff.; KP .Analytic: Ch. I, Ak. 43f

Leibniz: Lecture II: Discourse on Metaphysics, Garber #8 and #4, 6, 7, 9, .12. Lecture 12: Garber #11, 15, 25. Lecture 13: Garber #20, 28, 29
Kant: Lecture 14: KP Analyttic: Ch. II, Ak. 57-67. Lecture 15: KP Analytic: Ch. III, Ak. 71-89; and Doctrine of Method: Ak. 150-163. Lecture 16: Texts to be Given. Lecture 17: KP Analytic: Education: Ak. 89-106; see also KR B560-586. Lecture 18: religion (Rel), Bk, I, and KP Dialectic: Chs. I and II .and §I: Ak. 106-114. Lecture 19L KP: Dialectic: §§2-9: Ak. 114-149
Hegel: Lecture 20: Philosophy of Right: Intro., Abstract Right and Morality, §§1-141. Lecture 21: Ethical Life: The Family and Civil Society, §§142-/256. Lecture 22: State and World History, §§257-360
ينبغي التذكير بأن المحاضرات تقوم في قدر كبير منها على تفحص نصوص ومحاولة تقديم تفسير فعال لكن دقيق إلى حدٍ معقول للمذهب الذي تعبر عنه تلك النصوص. لا يجوز لي تقديم رؤية هيوم مثلًا وأن أتبعها بنقد لها لأبين كيف كان له أن يقدمها على نحو أفضل من وجهة نظر معاصرة. نعم هناك بعض التعليقات النقدية عندما تكون بسيطة وجوهرية ولكننا لا ينبغي أن نهتم بفهم هيوم (وغيره) كما لو كان متشبثًا برأيه مثلما كان يبدو في عصره. ويمكن المرء أن يقول هذا عن أي مؤلف جدير بالدراسة الدقيقة والتأمل. مثلما هم الكتاب الذين نقرأ لهم.
سوف يكون هناك امتحان نهائي، ومجموعات دراسية، وعمل تحريري مؤلف من 2,500 إلى 3,000 كلمة.

# مسرد المصطلحات
# عربي - إنكليزي

الأبيقورية: نسبة إلى الفيلسوف اليوناني أبيقور (340-270ق.م)؛ وهي مدرسة قررت أن المتعة هي الخير الأسمى، وأن الفضيلة هي المصدر الوحيد للمتعة؛ في أشكالها المتطرفة تعني الانغماس في اللذة، واللذة الجسدية بوجه خاص: Epicureanism الاختزال إلى العبثية: Reductio ad absurdum إراديًا: Voluntarily الاستدلال الأخلاقي: أحد مجالات دراسة علم النفس التي تتداخل مع فلسفة الأخلاق: Moral Reasoning الاستقراء: Induction الاستنتاج؛ الاستدلال: Deduction الألم: Pain إلى هذا الحد: Pro Tanto الأمر المطلق (كانط): Categorical Imperative الأنانوية: Egoism الإنسان بوصفه كيانًا في عالم الطبيعة: Homo Phenomenon الإنسانية ممثلة في الشخص نفسه: Homo Noumenon البراغماتية: فلسفة الذرائع؛ المذهب العملي؛ القيمة الأخلاقية للفعل تتحدد بنتائجه العملية: Pragmatism بعدي: Aposteriori البنائية الكانطية: النمط الأساسي الرابع من أنماط الاستدلال الأخلاقي: Kantian Constructivism التجريبية: Empiricism التحليلية: Analytic التدبر العقلاني: Rational Deliberation التركيبية: Synthetic التعددي: Pluralist التعددية: Pluralism الحدسية: نمط أساسي ثالث من أنماط الاستدلال الأخلاقي؛ وهي مذهب يقوم على أولوية الحدس في تكوين المعرفة: Intuitionism حركة الإصلاح الديني في أوروبا في القرن السادس عشر: Reformation حركة التنوير الفلسفية في أوروبا في القرن الثامن عشر: Enlightenment الحزن؛ حزين: Sadness; Sad الخير: The Good الخير الأخلاقي: Moral Goodness الخير الأسمى: SUMMUM BONUM- The Highest Good ذاتيًا: Subjectively الرذيلة: Vice الرواقية: مذهب أخلاقي أسسه زينون اليوناني حوالى سنة 300 ق.م. وضع نبرة تأكيد فضيلة ضبط النفس. وقال إن الإنسان الحكيم ينبغي أن يتحرر من الانفعال ولا يتأثر بالفرح أو الحزن: Stoicism الزهدية: Asceticism السعادة؛ سعيد: Happiness; Happy الشخصانية: Subjectivism الشر: The Evil الشك الجذري: Radical Skepticism الشك المعتدل: Moderate Skepticism الشك المعرفي: Epistemological Skepticism الشك المعياري: Normative Skepticim الشك المفاهيمي: Conceptual Skepticism الشك النظري: Theoretical Skepticim الشيء كما هو في ذاته، وليس كما يبدو لنا (كانط) عبارة ألمانية: Ding An Sich (The thing as it is in itself, not as it appears to us) العرف: Convention العقلانية: Rationalism العكوف على اللذة: Hedonism علم الأخلاق: Ethics علم النفس الأخلاقي: Moral Psycology الغايات الإلزامية (كانط): Obligatory Ends الفضيلة: Virtue فكرة خيالية: Chimerical Idea قبلي: Apriori الكمالية - أحد أربعة أنماط أساسية للاستدلال الأخلاقي: Perfectionism لا إراديًا: Involuntarily اللذة: Pleasure المادية: Materialism المثالية: Idealism مذهب المناسبة: Occasionalism مذهب وحدة الوجود: Pantheism مع ثبات العوامل الأخرى: Ceteris Paribus المنهجية: Methodology موضوعيًا: Objectively النفعية: مذهب المنفعة العامة؛ نمط أساسي آخر من أنماط الاستدلال الأخلاقي؛ مدرسة أخلاقية تقول أن القيمة الأخلاقية للفعل تتحدد بمقدار إسهامه في النفع العام، وأن الخير الأسمى يقوم على تحقيق النفع الأقصى للعدد الأكبر من الناس: Utilitarianism الوضعية المنطقية: Logical Posetivism